

**ІВАНО-ФРАНКІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ ТЕХНІЧНИЙ
УНІВЕРСИТЕТ НАФТИ І ГАЗУ**

В. О. САБАДУХА

**МЕТАФІЗИКА
СУСПІЛЬНОГО ТА
ОСОБИСТІСНОГО БУТТЯ**

МОНОГРАФІЯ

**Івано-Франківськ
2019**

УДК 111: 316.3: 141.319.8

С 13

Рецензенти:

Єременко О. М. – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Національного університету «Одеська юридична академія»;

Козловець М. А. – доктор філософських наук, професор, Заслужений працівник освіти України, професор кафедри філософії Житомирського державного університету імені Івана Франка;

Сінькевич О. Б. – доктор філософських наук, доцент, завідувач кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету імені Івана Франка.

*Затверджено Вченою радою Івано-Франківського
національного технічного університету нафти і газу
(протокол № 11/594 від 26 грудня 2018 р.)*

Сабадуха В. О.

С 13 **Метафізика суспільного та особистісного буття :**
монографія / В. О. Сабадуха. – Івано-Франківськ : ІФНТУНГ,
2019. – 647 с.

ISBN 978-966-694-326-5

У монографії досліджено проблему первоначал суспільного та особистісного буття в контексті антрополого-глобальної кризи. В основу монографії покладено принцип духовної ієрархії та ідеї персоналізму. Робота органічно поєднує метафізику, соціальну філософію, філософську антропологію. Сформульовано метафізичну теорію особистості, на основі якої обґрунтовано авторський підхід до розуміння первоначал суспільного буття, філософії історії, філософські положення ідеології персоналізму та роль метафізичних і концептуальних персонажів в умовах кризи знеособленого буття.

Книга буде в нагоді філософам, теологам, а також усім, хто визнає роль і значення первоначал суспільного буття.

УДК 111: 316.3: 141.319.8

ISBN 978-966-694-326-5

© Сабадуха В. О.

© ІФНТУНГ, 2019

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА. РОЛЬ ПЕРВОНАЧАЛ У ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ Й СУСПІЛЬСТВА.....	7
РОЗДІЛ 1. ПЕРВОНАЧАЛА СУСПІЛЬНОГО БУТТЯ В КОНТЕКСТІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ТА УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ	17
1.1. Первоначала суспільного буття: історико-філософська експозиція	18
1.1.1. Теоретичні уявлення про первоначала суспільного буття в історії філософії	19
1.1.2. Первоначала суспільного буття в українській філософії	68
1.2. Пріоритет духовного над матеріальним – метафізична основа життєдіяльності людини й суспільства	92
1.3. Свобода, духовна ієрархія, рівність і справедливість – засадничі принципи суспільного буття	110
1.4. Теоретико-методологічні засади дослідження первоначал суспільного буття.....	145
Висновки до розділу 1.....	155
РОЗДІЛ 2. ОСОБИСТІСТЬ ЯК СУБСТАНЦІЯ СУСПІЛЬНОГО БУТТЯ	161
2.1. Ієрархічний підхід до розуміння людини в стародавній філософії	162
2.2. Принцип духовної ієрархії в гностицизмі, Святому Письмі, творчості Отців християнської Церкви, філософів Середньовіччя та доби Відродження.....	167
2.2.1. Гностицизм як джерело ієрархічного розуміння людини	167
2.2.2. Ієрархічне розуміння людини в арабській середньовічній філософії	171
2.2.3. Принцип духовної ієрархії як методологічне підґрунтя розуміння людської сутності у Святому Письмі, творчості Отців християнської Церкви й філософів Середньовіччя.....	172
2.2.4. Проблема Особи й особистості в християнстві та римському праві	181
2.2.5. Ієрархічний підхід до розуміння людської сутності в містицизмі	190
2.2.6. Уявлення про людину в епоху Відродження	192

2.3. Світоглядна боротьба навколо проблеми особистості в європейській філософії XVII–XIX ст.	194
2.3.1. Ідея особистості у філософії XVII–XVIII ст.	195
2.3.2. Історико-філософський, соціально-філософський і методологічний аналіз формування концепту «кожна людина – особистість»	202
2.3.3. Ідея особистості в німецькому романтизмі, класичній філософії та філософії Ф. Ніцше як реакція на концепт «кожна людина – особистість»	210
2.4. Особистісні та знеособлені тенденції у світовій філософії XX – поч. XXI ст.	221
2.4.1. Зміна парадигми дослідження проблеми особистості	222
2.4.2. Особистісний вимір людського буття у світовій філософії XX–XXI ст.	223
2.4.3. Ідея особистості в сучасному християнському персоналізмі	243
2.5. Світоглядна боротьба навколо проблеми особистості в російській філософії XIX–XX ст.	246
2.5.1. Ієрархічний підхід до розуміння людської сутності в російській філософії XIX – поч. XX ст.	246
2.5.2. Особистість у марксистській філософії	250
2.5.3. Концепція особистості в російських філософів-емігрантів	256
2.6. Ідеї персоналізму в українській філософській, релігійній та соціально-політичній думці в XVI–XXI ст.	260
2.6.1. Ієрархічний підхід до розуміння духовних якостей людини в українській філософсько-релігійній думці XVI–XX ст.	261
2.6.2. Ідея вдосконалення людини у філософів української діаспори	271
2.6.3. Персоналістичні ідеї у творчості філософів Київської філософсько-антропологічної школи	276
2.7. Метафізична теорія особистості	297
2.7.1. Узагальнення філософських знань про ступені духовного розвитку людини	297
2.7.2. Вплив соціального механізму життєзабезпечення на ступінь духовного розвитку людини	306

2.7.3. Життєсвіт світ людини різного ступеня духовного розвитку	309
2.7.4. Мова як відображення ступеня духовного розвитку людини	313
2.7.5. Тривимірність метафізичної теорії особистості	315
Висновки до розділу 2.....	323
РОЗДІЛ 3. ЗМІНА ПАРАДИГМИ РОЗВИТКУ ЛЮДИНИ Й СУСПІЛЬСТВА ЯК ВІДПОВІДЬ НА ГЛОБАЛЬНІ ВИКЛИКИ.....	
3.1. Ідея особистісної та знеособленої форм буття людини й суспільства в релігії, історії філософії та соціальній філософії	331
3.1.1. Дві форми буття людини й суспільства в релігії, історії філософії та соціальній філософії	331
3.1.2. Дві форми буття людини й суспільства в російській філософії	359
3.1.3. Особистісна та знеособлена форми буття людини й суспільства в українській філософії.....	362
3.2. Зміна парадигми розвитку людини й суспільства як необхідна умова подолання антрополого-глобальної катастрофи	367
3.3. Формування теоретичних основ історичного пізнання у філософії історії	384
3.3.1. Теоретико-методологічний аналіз чинних концепцій філософії історії	385
3.3.2. Аналіз пізнавальних можливостей чинних концепцій філософії історії	389
3.4. Філософія єдності людини та світу як онтологічна умова особистісної парадигми буття людини в епоху глобалізації	436
3.4.1. Теоретичні засади філософії єдності людини зі світом ..	437
3.4.2. Українські джерела філософії єдності людини зі світом..	439
3.5. Роль науки й науковця в забезпеченні єдності людини зі світом в умовах глобалізації	447
3.5.1. Світоглядні й гносеологічні засади діяльності науковця в умовах класичної, некласичної й постнекласичної науки ..	447
3.5.2. Смісл науки й господарської діяльності в умовах антрополого-глобальної катастрофи	456
Висновки до розділу 3.....	460

РОЗДІЛ 4. ФІЛОСОФСЬКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ	
ЗАСАДИ ІДЕОЛОГІЇ ПЕРСОНАЛІЗМУ	465
4.1. Філософський аналіз класичних і некласичних ідеологій	466
4.2. Українські джерела ідеології персоналізму	483
4.3. Концептуальні засади ідеології персоналізму як національної	507
Висновки до розділу 4	513
РОЗДІЛ 5. ПРАКСЕОЛОГІЧНІ ВИМІРИ	
ТРАНСФОРМАЦІЇ ЗНЕОСОБЛЕНОЇ ПАРАДИГМИ	
БУТТЯ ЛЮДИНИ В ОСОБИСТІСНУ	517
5.1. Роль і значення метафізичних і концептуальних персонажів в умовах формування дискурсивно-комунікативних практик.....	518
5.2. Я-концепція філософа в умовах необхідності трансформації знеособленої парадигми буття людини в особистісну.....	523
5.3. Концептуальні персонажі навчально-виховного процесу в суспільстві та школі	537
5.3.1. Психолог як концептуальний персонаж виховного процесу в суспільстві та школі	537
5.3.2. Я-концепція освітянина в умовах необхідності трансформації знеособленої моделі навчально-виховного процесу в особистісну.....	541
5.3.3. Я-концепція митця, або Персональна відповідальність митця за особистісне начало суспільного буття	554
5.4. Я-концепція політика й державного службовця в умовах необхідності трансформації знеособленої парадигми буття в особистісну	564
5.5. Відповідальність метафізичних і концептуальних персонажів за формування особистісного начала суспільного буття	583
Висновки до розділу 5	590
ВИСНОВКИ	594
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	606

ПЕРЕДМОВА

РОЛЬ ПЕРВОНАЧАЛ У ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ ЛЮДИНИ Й СУСПІЛЬСТВА

Актуальність дослідження первоначал суспільного буття зумовлено вичерпаністю стихійного розвитку людства. Кантівська, гегелівська, марксистська, комунікативна концепції розуму виявилися нездатними наблизити людство до дійсно гуманного, особистісного суспільства. Це змушує критично переосмислювати попередні філософські системи й шукати нові первоначала. Людська спільнота потребує не лише нової світоглядної орієнтації, але й суб'єкта, який би став її втіленням. Людство й українська спільнота зокрема опинилися в ситуації історичного виклику. Причина – невідповідність первоначал суспільного буття потребам збереження життя на планеті.

Первоначала суспільного буття у світовій, російській і українській філософії досліджували під такими поняттями: атман і брагман (індійська філософія), «мемра» (іудаїзм), логос (Геракліт), благо (Платон), форма (Аристотель), Єдине (Плотин), Бог, Абсолют (християнство, Д. Дебольський [170]), суспільний договір (Ж.-Ж. Руссо), Абсолютна Реальність (М. Еліаде), основа (М. Савельєва, М. Шкепу), перша реальність (О. Халапсіс), самодетермінація, тотальність (В. Кізіма), але й на поч. ХХІ ст. їхній філософський зміст залишається невизначеним. Значущість первоначал для розвитку людської спільноти максимально точно висловив іспанський філософ Х. Ортега-і-Гассет: усі цивілізації гинули від недосконалості їхніх основ [403, с. 68]. Отже, первоначала – це метафізичні основи суспільного буття. Антрополого-глобальна катастрофа й екзистенційний вакуум, що охопили людство, свідчать про те, що з попередження Х. Ортеги-і-Гассета ані філософи, ані політична еліта належних висновків не зробили, проте були важливі досягнення. Доволі чітку відповідь на висновки Х. Ортеги-і-Гассета дав британський філософ й історик А. Дж. Тойнбі в концепції виклику-відгуку: суспільства й навіть цивілізації деградують і гинуть, якщо еліта втрачає здатність бути спонукуваною інтересами суспільства й цілісно мислити. А. Тойнбі

максимально точно сформулював думку, що первоначала приховані в якостях еліти.

Інший підхід до розуміння первоначал сформульовано в марксистській філософії. Марксизм за первоначало приймає суспільне буття, яке трактує як зовнішню щодо людини об'єктивну реальність. Зміст суспільного буття розкривається через предметно-практичну діяльність, яка зумовлює, з одного боку, рівень забезпечення матеріальними благами, а з іншого, – форми життєдіяльності людини, що знайшло відбиття у твердженні: суспільне буття – це єдність продуктивних сил і виробничих відносин. Протиставлення суспільного буття й індивідуальної та суспільної свідомості є результатом Декартової методології. За такого підходу людині відводили роль спостерігача, вона втрачала здатність бути суб'єктом діяльності. Ми ж уважаємо, що суспільне буття – це особлива частина буття, його змістом є єдність духовного й матеріального.

Отже, первоначало – це не матеріальні основи життєдіяльності людини й суспільства, а духовні. Первоначалом є соціально-психологічні, інтелектуальні й моральні якості еліти. Від рівня їх розвитку залежить існування людської спільноти й української зокрема.

Традиція трактування людини вищого рівня духовного розвитку як первоначала йде від стародавньої Греції. Зрозуміло, що лише окремі індивіди здатні підніматися до їх розуміння та ставати їхнім втіленням. Первоначала буття пов'язані зі змістом слова «бути». *Бути* у стародавніх греків означало єдність між способом життя людини та словом, що суспільна свідомість сприймала як справжнє життя. Християнство підхопило ідею первоначал і сформувало християнські цінності. З часом первоначала набувають іншої форми, але за змістом залишаються незмінними. Криза первоначал стала відчутною в епоху пізнього Середньовіччя. Епоху Просвітництва й Велику французьку революцію слід розглядати як реакцію на втрату первоначал і водночас як раціональний пошук нових основ буття. У кожен історичну епоху первоначала потребують іншої форми. У ХХ ст. їх брак став помітним після Першої світової війни. Специфіка сучасної кризи полягає в тому, що вона має глобальний характер, а тому відповідь теж мусить бути глобальна, не лише охоплювати теоретичні аспекти, а й стосуватися інтелектуально-психологічних, моральних і духовних

якостей політичної та інтелектуальної еліти. Відсутність первоначал свідчить не лише про дефіцит здібностей у еліти суспільства бути спонукуваною інтересами іншого, але й про моральні проблеми в людській і зокрема в українській спільноті. Брак первоначал разом із бурхливими та стрімкими історичними подіями – це трагічна особливість нашого часу. На початку ХХІ ст. первоначала суспільного буття мають набути раціональної форми з урахуванням досягнень сучасної філософської думки.

У первоначалах знаходить відбиття всезагальне. Первоначало має бути субстанційною єдністю мислення й буття, що стосується передусім його носіїв. За таких умов первоначало є сутністю й законом буття. Носієм субстанційної єдності може бути лише особистість. Первоначало є ідеально-всезагальною формою суспільного буття й реалізує себе не лише через принципи, а перш за все через конкретні постаті: Сократ, Платон, Сенека, Отці християнської Церкви (Григорій Богослов, Григорій Ниський, Аврелій Августин, Тома Аквінський та ін.), І. Кант, А. Швейцер, мати Тереза. Щоб стати реальними принципами життєдіяльності людини, первоначала мають знайти втілення в ідеології, яка в науково-популярному вигляді має відображати їхню ідеально-всезагальну форму. Для пересічної людини первоначала значущі тим, що вони орієнтують її на особистісний спосіб буття, дозволяють подолати відсутність смислу життя й відчутти себе органічною частиною суспільства. Запропоноване розуміння первоначал долає класичний поділ на ідеальне і матеріальне. Отже, первоначало, з одного боку, – це абсолютне начало, а з іншого, – досконалий суб'єкт діяльності.

Процеси глобалізації загострили суперечності в усіх сферах людського суспільства й українського зокрема. Кількість проблем зростає, а людство не має достатнього духовного потенціалу для їх розв'язання, що зафіксував Римський клуб ще в 60-х роках ХХ ст., запропонувавши шлях їх вирішення – удосконалення людських якостей, проте філософи лише констатують факт, що сучасне суспільство не має жодних моделей майбутнього суспільного устрою (З. Бауман, У. Бек, Е. Фромм, Е. Тоффлер, О. Халапсіс та ін.). Водночас стає очевидним, що чисто науковими й технологічними засобами антрополого-глобальні проблеми розв'язати не можна. Потрібна світоглядна переорієнтація – зміна парадигми розвитку.

Проблема первоначал має свою історію, але їхній зв'язок з ідеєю особистості залишився поза увагою філософів. Змістовний обсяг запропонованої теми надзвичайно великий, тому в монографії досліджено лише взаємовпливи первоначал суспільного буття й людської сутності. З позиції метафізики слід зазначити, що буття людини виявилось мандрівкою без карти, маршруту, компаса, плану, провідників. Уважаємо, що така ситуація є закономірним результатом розвитку постмодерної філософії, яка відмежувалася від дослідження метафізичних проблем, проте ще в античності філософія прагнула з'ясувати підстави буття й відшукати його позачасові характеристики.

Дослідження виявило, що в сучасній філософії втрачено ідею ступенів духовного розвитку людини, яка починає свою історію від індійської і китайської філософії й була засадничою до епохи Просвітництва. Ця ідея сприяла формуванню ідеалу людини й моральних цінностей. Але між поняттям і його втіленням завжди є не лише відмінності, а й суперечності. Християнство багато зробило для осмислення принципу духовної ієрархії, але не змогло повною мірою організувати його втілення в життя. Цей принцип в епоху Просвітництва було остаточно спотворено, а під час Великої французької революції знищено. Втрата ідеї духовної ієрархії надзвичайно дорого вартувала не лише філософії, але й людству – загублено духовні й моральні орієнтири, як наслідок, людство опинилося в стані антрополого-глобальної катастрофи.

Загальним недоліком праць із метафізики є те, що в них не досліджено органічний зв'язок первоначал суспільного буття з людськими якостями. Постмодерн закреслив останню реальність, яку завжди шукала метафізика. Усе стало видимістю – умовним. Уважаємо, що за ідеєю первоначал як останньою реальністю прихована ідея особистості. Явно чи неявно класична метафізика поєднувала буття з людськими якостями. Особливо яскраво це виявилось в християнській філософії, що знайшло відбиття у твердженні: «Особистість – принцип буття». Отже, класична філософська думка цілеспрямовано й наполегливо шукала первоначал.

Життєдіяльність суспільства складається із знеособленого й особистісного начал. Останнє відіграє в людському житті роль первоначала, абсолюту. Ідея абсолюту виникає з прагнення розуму цілісно охопити буття, що є безумовною потребою людського

мислення. Якщо в конкретного індивіда відсутні уявлення про абсолют, то «абсолютом» для нього стають спотворені ідеї та уявлення. Конфлікт знеособленого й особистісного проходить крізь стародавню китайську філософію (янь – інь), зороастризм (Ормузд – Аріман), індійську філософію (Махаяна – Хінаяна, велика колісниця – мала колісниця), грецьку філософію (аполонічне начало – діонісійське начало), християнство (Христос і диявол). Просвітництво й Велика французька революція, проголосивши рівність, і духовну зокрема, знищили особистісне начало, що автоматично призвело до того, що первоначалом проголосило себе знеособлене (ніщо, М. Гайдеггер), а з часом народилася філософія існування – екзистенціалізм.

В основі філософських помилок постмодерної філософії лежить ототожнення сутності й існування. Не без впливу екзистенційної філософії європейська філософія сконцентрувала свою увагу на теперішньому – ось-бутті, яке є продуктом діяльності масової людини. Абсолютизуючи ось-буття, постмодерна метафізика припустилася суттєвої помилки, за якою приховане нерозуміння того, що особистість є персоніфікацією духу. Розв'язання проблеми метафізичних основ буття пов'язуємо з людськими якостями й ступенями духовного розвитку людини.

Між метафізикою та станом суспільного буття існує беззаперечний зв'язок. Втрачено основний зміст буття як пріоритет особистісного начала над знеособленим. У філософів немає образу майбутнього, що яскраво виявилось в постмодерній філософії. Розв'язання антрополого-глобальної проблеми, перед якою опинилося людство, вимагає нового визначення метафізичних основ життєдіяльності людини.

В українській філософії в умовах незалежності відроджується інтерес до метафізики (А. Баумейстер, Є. Бистрицький, О. Гомілко, В. Кізіма, А. Лой, В. Огороков, В. Пронякін, М. Савельєва, О. Халапсіс, М. Шкепу), але це відбувається поза межами ідеї особистості та зв'язку метафізики зі способом життя філософа. Цей органічний зв'язок загублено, що стало причиною втрати філософами їхнього статусу в суспільстві у ХХ – на поч. ХХІ ст. Розвиток української нації не може відбутися без відродження ідеї особистості, яка є носієм національної ідентичності, духу свободи, моралі, справедливості, а тому у філософії й суспільному житті має відбутися особистісний поворот.

Україна вийшла з доби тоталітаризму зі спотвореними світоглядними уявленнями. Ми продовжуємо жити в ушкодженому ідеологічному, моральному й духовному просторі. Минуло понад чверть століття після здобуття незалежності, відбулися три революції (Революція на граніті, Помаранчева революція, Революція Гідності), але продовжують панувати матеріалістичні світоглядні уявлення, що вигідно посттоталітарній еліті. Суспільству треба усвідомити, що без зміни філософських уявлень про сутність людини та з'ясування первоначал суспільного буття реформ не відбудеться, навіть більше – Україна деградуватиме.

З огляду на актуальність і значущість теми дослідження автор поставив **мету** з'ясувати первоначала суспільного буття, умови та способи їх реалізації.

Досягнення поставленої мети зумовило постановку й розв'язання таких **завдань**:

- реконструювати логіку розвитку ідей та уявлень про первоначала буття на основі аналізу еволюції філософської думки;
- обґрунтувати тезу, що пріоритет духовного над матеріальним є метафізичною основою буття;
- довести, що поєднання принципів свободи, духовної ієрархії, рівності й справедливості має бути покладене в основу суспільного буття;
- показати, що принцип духовної ієрархії лежав в основі розуміння людської сутності в стародавній філософії, гностицизмі, християнській середньовічній філософії та містицизмі;
- виявити, що ідея особистості була об'єктом світоглядної боротьби від античної до постмодерної філософії;
- довести, що ідея ступенів духовного розвитку людини органічно притаманна українській філософській, соціально-політичній та релігійній думці;
- сформулювати авторську – метафізичну – теорію особистості;
- показати, що знеособлена парадигма буття людини й суспільства себе вичерпала, і сформулювати засади особистісної парадигми буття;
- довести вичерпаність класичних і некласичних ідеологій та сформулювати основні положення національної ідеології персоналізму;

- обґрунтувати роль, значення й завдання метафізичних і концептуальних персонажів в умовах зміни парадигми розвитку людини й суспільства;
- з'ясувати роль політика в умовах необхідності трансформації знеособленої парадигми буття в особистісну.

Об'єктом дослідження є первоначала суспільного буття в умовах кризи знеособленої парадигми буття людини й суспільства.

Предмет дослідження – діалектика суспільного та особистісного буття в контексті європейської та української філософської традиції.

Наукова новизна отриманих результатів полягає в тому, що визначено первоначала суспільного буття; сформульовано метафізичну теорію особистості і основні ознаки особистісної парадигми буття людини; обґрунтовано ідею єдності людини і світу та філософські засади ідеології персоналізму; з'ясовано роль метафізичних і концептуальних персонажів в умовах необхідності зміни парадигми розвитку.

Наукова новизна дослідження полягає в таких положеннях:

- доведено, що пріоритет духовного над матеріальним має бути світоглядною основою буття в умовах глобалізації;
- обґрунтовано, що органічне поєднання принципів свободи, духовної ієрархії, рівності та справедливості є змістом первоначал суспільного буття;
- доведено, що принцип духовної ієрархії лежав в основі розуміння сутності людини в стародавній китайській, античній філософії, гностицизмі, християнській середньовічній філософії та містицизмі;
- виявлено, що в модерній і постмодерній філософії відбувається світоглядна боротьба навколо поняття особистості. З'ясовано, що концепт «кожна людина – особистість» є продуктом колективного несвідомого, ціннісним судженням, що виник під час Великої французької революції і був запереченням принципу духовної ієрархії, а модерні концепції особистості некритично його успадкували, абсолютизувавши принцип рівності. Доведено, що принцип духовної ієрархії лежить в основі розуміння особистості в українській філософській, соціально-політичній думці;
- сформульовано метафізичну теорію особистості. Людина в процесі власного духовного розвитку може пройти кілька

- ступенів зростання, а може зупинитися на одному з них: ступінь залежної (тілесної, природної) людини, ступінь посередньої (репродуктивної) людини, ступінь особистості й генія. Теорія органічно поєднує світоглядний закон «особистість – принцип буття», концепт «кожна людина – особистість» і динамічний характер людського життя;
- узагальнено ідею про те, що в історії філософії простежується дві форми буття людини й суспільства: знеособлена та особистісна; сформульовано їхні ознаки, доведено вичерпаність знеособленої парадигми буття та визначено основні засади особистісної парадигми буття людини; з'ясовано онтологічні умови взаємодії людини зі світом;
 - продемонстровано вичерпаність філософських засад класичних і некласичних ідеологій та їхню орієнтацію на пріоритет матеріального, що є продуктом діяльності посередньої людини; з'ясовано, що пріоритет духовного над матеріальним та ідея особистості лежать в основі соціально-політичної думки та ідеології українського націоналізму; сформульовано основні положення ідеології персоналізму як національної ідеології;
 - з'ясовано, що метафізичними та концептуальними персонажами трансформації знеособленої парадигми буття людини в особистісну мають бути філософи, історики, митці, психологи, науковці, освітяни, а основним їхнім завданням має бути формування особистісного начала в людині та суспільстві;
 - обґрунтовано, що діяльність політика й державних службовців має спиратися на рекомендації метафізичних та концептуальних персонажів.

Теоретичне та практичне значення отриманих результатів полягає тому, що сформульовано первоначала суспільного буття, метафізичну теорію особистості, філософські засади ідеології персоналізму та визначено суб'єктів реалізації первоначал суспільного буття.

Основні положення й результати дослідження надають підстави для:

- філософсько-світоглядної реабілітації принципу духовної ієрархії щодо людської сутності та обґрунтування субстанційної ролі особистості в суспільстві й державі;

- теоретичного й практичного розуміння специфіки сучасного етапу суспільного буття;
- подолання кризи знеособленої парадигми буття та її трансформації в особистісну;
- розробки програми морального й духовного оздоровлення суспільства;
- формування концепції громадянського суспільства;
- осмислення теоретичних засад трансформації знеособленої моделі навчально-виховного процесу в особистісну.

Пріоритет особистості в суспільстві є закономірним результатом розвитку філософської думки. Особистість як первоначало буття – це той абсолют, якого свідомо й підсвідомо прагне людина. З одного боку, особистісне начало є внутрішньою потребою людини, а з іншого, – умовою звільнення від диктату посередньої людини, яка нав'язала світові свої обмежені уявлення й матеріальні потреби.

Французькі просвітителі, Г. Гегель, Л. Фюєрбах, К. Маркс уважали, що людство досягло такого рівня розвитку, що здатне перебудувати життя за законами розуму. Але цього не відбулося. Чому? Відповідь на це питання є змістом монографії. Ознайомлення з монографією вимагатиме від читача звільнюватися від багатьох догм, що сформувалися під впливом знеособленого буття.

Особисто для автора робота над монографією була формою духовного зростання. Дослідження є результатом внутрішньої боротьби з власним підсвідомим, протистояння тиску знеособленого радянського й пострадянського середовища, адептів знеособленої парадигми, які, прикриваючись ідеями гуманізму, звинувачували автора в антигуманізмі його концепції.

Реалізація викладених у монографії ідей потребувала відповідної атмосфери. Ідея знаходила підтримку й водночас зустрічала опір. Спонукав до написання цієї праці ректор Івано-Франківського національного технічного університету, академік, доктор технічних наук, професор Є. І. Крижанівський, за що йому красна подяка. Без його розуміння й підтримки цього дослідження не було б. Дякую за підтримку й допомогу голові Івано-Франківського об'єднання ВУТ «Просвіта» ім. Т. Шевченка С. В. Волковецькому, родині Я. В. Петріва, директорові Івано-Франківського обласного державного центру туризму і краєзнавства учнівської молоді, кандидату педагогічних наук М. Ю. Косилові, директорові фізико-технічного ліцею, кандидату

технічних наук М. Я. Янишівському, директорів Івано-Франківського базового медичного коледжу В. В. Стасюку за впровадження ідеї ступенів духовного розвитку людини в навчально-виховний процес.

Дякую першим читачам монографії: доктору філософських наук, професорові І. Д. Загрійчуку, доктору філософських наук, професорові О. М. Єременку, доктору філософських наук, професорові М. В. Кашубі, кандидату технічних наук, доцентів Ю. І. Стативці, кандидату філософських наук, доцентів Я. С. Гнатюку, кандидату філософських наук, професорові М. Ю. Голяничу, філософам-аматорам П. Є. Дволітці, В. І. Ференцу за зауваження та пропозиції, що допомагало вдосконалювати монографію. Висловлюю вдячність доктору психологічних наук, професорові, академіку АН вищої школи України А. В. Фурману за розуміння моїх ідей і психологічну підтримку. Красно дякую рецензентам монографії доктору філософських наук, професорові М. А. Козловцю, доктору філософських наук, доценту О. В. Сінькевич. Дякую працівникам науково-технічної бібліотеки Івано-Франківського національного технічного університету нафти і газу та Івано-Франківської обласної універсальної наукової бібліотеки імені Івана Франка за допомогу в роботі над монографією.

Володимир Сабадуха

*Для метафізики впродовж її історії
від Анаксимандра до Ніцше істина
буття залишається прихованою. Чому
метафізика не думає про неї?*

(М. Гайдеггер)

РОЗДІЛ 1

ПЕРВОНАЧАЛА СУСПІЛЬНОГО БУТТЯ В КОНТЕКСТІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ТА УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ

Відома думка Г. Гегеля, що народ, який втрачає метафізичні основи суспільного буття, має дивний вигляд, бо живе без святинь [126, с. 76]. Період кін. ХХ – поч. ХХІ ст. демонструє, що не лише окремі народи не мають первоначал, але й постмодерне людство досі не з'ясувало основ свого існування. Вважаємо, що це є закономірним результатом розвитку постмодерної філософії. Метафізика, розмірковуючи над проблемою буття, ставить питання як про умови його існування, так і про умови здобуття істинного знання. Метафізичне запитування, на думку М. Гайдеггера, має охоплювати проблематику буття загалом. Загальним недоліком наявних підходів до розуміння метафізики є те, що її предмет розкривають з позиції: що є істина, тобто з наукового погляду, проте християнство сформувало інший вимір: хто є істиною. На жаль, цей підхід залишається не розробленим. На зразок питання Г. Ляйбніца: чому існує дещо, а не ніщо [304, с. 408], поставимо питання: чому існує соціум, та з'ясуємо граничні засади життєдіяльності людини й суспільства.

Аналіз суспільства з позиції метафізики потребує врахування всієї суми умов його існування, а відповідно й безумовного. З позиції логіки й метафізики безконечний ряд питань може бути завершений лише через виявлення абсолютного. Майбутнє людства потребує з'ясування первоначал його існування. На основі теорії американського філософа й соціолога Т. Парсонса (1902–1979) про суспільство як систему, здатну до саморегуляції [410; 700], зауважимо, що для цього мають бути визначені первоначала. Драма буття полягає в тому, що панівний тип людини не усвідомлює цієї потреби. У постмодерну епоху необґрунтованого плюралізму ідея абсолюту виявилась непотрібною – абсолют став зайвим.

Постмодерн закреслив останню реальність, яку завжди шукала метафізика. Істиною стало видиме – умовне.

У постмодерній філософії можна виділити дві тенденції. Перша – пошук глибших основ метафізики (М. Гайдеггер, В. Декомб, Г. Дитер, М. Дилон, Ж. Маритен, Я. Паточка, Т. Ренч, Й. Ріттер, Ж.-П. Сартр, Дж. Р. Сірл, Р. Тарнас, М. Фуко та ін.). Друга – заперечення будь-яких метафізичних начал (Л. Вітгенштейн, Д. Девідсон, Ж. Деррида, Р. Карнап, Г. Патнем, Б. Рассел, А. Тарський та ін.). Філософи намагаються знайти підґрунтя для подолання сучасного внутрішнього й зовнішнього хаосу, що змушує переосмислювати основи існування людини й соціуму, шукати нові світоглядно-етичні засади.

Отже, мета розділу: виявити генезу первоначал суспільного буття на основі аналізу метафізичної спадщини та з'ясувати принципи, на яких розбудовувалося суспільне буття.

1.1. Первоначала суспільного буття: історико-філософська експозиція

Жодна соціально-філософська система не може обійтися без з'ясування первоначал суспільного буття. Метафізика пройшла шлях від логоса Геракліта, ідеї Парменіда про істинне й неістинне буття, ідеї Платона про світ незмінних ідей, форми Аристотеля, Єдиного неоплатоніків, християнського Бога, монади Г. Ляйбніца, картезіанського «Мислю, отже, існую», субстанції Спінози, категоричного імперативу І. Канта, абсолютного духу Г. Гегеля, волі до влади Ф. Ніцше до Dasein М. Гайдеггера, але основа суспільного буття залишається втаємниченою. Інтерес до метафізики у ХХ ст. відновлюється після публікації праці М. Гайдеггера «Буття і час» (1929). Друга хвиля зацікавленості до метафізики пов'язана з працею Ж.-П. Сартра «Буття і ніщо» (1943). Виходять праці В. Декомба, Г. Дитера, Е. Жильсона, Н. Лобковиця, Ж. Маритена, Я. Паточки, Й. Ріттера, Х. Яннараса [672] та ін. В Україні метафізична проблематика пов'язана з працями Г. Аляєва А. Баумейстера, Є. Бистрицького, О. Гомілко, В. Гусєва, С. Куцепал, Т. Лютого, В. Огорокова, В. Пронякіна, М. Савельєвої, О. Халапсіса, О. Хоми, М. Шкепу та ін. Незважаючи на вагомі досягнення, філософи не поставили проблему взаємозв'язку основ суспільного буття з людськими якостями.

Отже, завданням підрозділу є дослідження еволюції первоначал суспільного буття в історії філософії та внеску української філософії в розвиток метафізики.

1.1.1. Теоретичні уявлення про первоначала суспільного буття в історії філософії. Проблема первоначала поставала перед філософами в різних формах. Парменід був першим, хто виділив істинне буття, яке відкривається мисленню мудреців, та уявне буття з позиції почуттів пересічної людини. Для надання буттю абсолютного статусу філософ вводить поняття *небуття*. Платон поділив дійсність на світ незмінних і тотожних у собі ідей (істинне буття), які здатна усвідомити людина із золотими та божественними здібностями, і світ феноменів, що постійно виникають і зникають (неістинне буття, світ не-сущого), які пізнає пересічна людина. Метафізика Платона орієнтована на те, щоб довести людині обмеженість чуттєвого світу й зорієнтувати її на розумне, істинне буття відповідно до ідеї блага. Для цього філософ запроваджує термін «вмирання» як подолання стереотипів та звільнення від чуттєвості [426, с. 161–163], який з часом успадкує християнство. Водночас є й інший бік філософії Платона, на який звернув увагу американський філософ та історик А. Лавджой (1873–1962). На його думку, Платона не задовольняє філософія, яка не шукає причин існування земних речей та людської недосконалості, тому старогрецький філософ прагне з'ясувати, за яким принципом існує конкретна множинність, яка утворює чуттєвий і темпоральний світ [298, с. 48–49]. На значущість цього аспекту філософії Платона звернув увагу і український філософ-релігієзнавець П. Павленко [405, с. 88].

Дотепер філософи продовжують сперечатися щодо змісту поняття «благо». Сьогодні виокремлюють два його тлумачення. *Перше* – благо як ідея ідей, абсолют, що залишається незмінним, оскільки воно є досконалим буттям. У контексті цього підходу сформулюю власне розуміння Платонової ідеї блага. Благо – це, по-перше, суспільний інтерес, по-друге, поняття, яке не можна відокремлювати від людської сутності. Платон осмислював людину за фундаментальними ознаками: бути «рабом самого себе» і «бути володарем над собою» [422, с. 120]. Цей поділ було конкретизовано за чотирма ступенями духовного розвитку: людина із залізними, мідними, золотими й божественними здібностями [422, с. 104].

Відповідно до поглядів про ступені розвитку людини зазначимо, що благо – це коли пріоритет у суспільстві належить людині з божественними здібностями. Отож Платонове розуміння блага охоплювало як об'єктивний, так і суб'єктивний аспекти, а його метафізика має антропологічний зміст і пов'язана з ідеєю досконалої людини, яка здатна діяти в інтересах полісу. (До подібних висновків доходить і А. Лавджой: благо – це розумна, божественна влада над усім, що існує у світі [298, с. 44]). Друге – благо є джерелом існування реального, множинного світу. Щодо цього контексту А. Лавджой пише: «Позачасове й нематеріальне Єдине стало логічною підставою й динамічним джерелом існування тимчасового речовинного, гранично різноманітного та строкатого універсуму» [298, с. 52], тобто далека від досконалості людина знаходила в ідеї блага як суспільному інтересі основу життєдіяльності. Отож благо – це, з одного боку, духовне підґрунтя соціуму, втіленням якого є особистість, а з іншого, – це основа, у якій людина знаходить підґрунтя власного існування. Благо є абсолют, який вимагав відокремлення від тварного існування. Уважаємо, що мету своєї метафізики Платон убачав у тому, щоб скерувати людину на досконале життя. Отже, метафізика Платона має антропологічний зміст й продиктована практичними цілями.

Аристотель поглибив зміст метафізичних понять: суще – це не лише те, що існує, але й те, що істинне, тобто є сутністю [24, с. 187–188], а несуще є оманю [24, с. 182]. В Аристотеля сутностей було стільки, скільки родів буття, але найважливішою сутністю уважав людину: її істинні й неістинні якості. Незважаючи на суттєві суперечності з Платоном щодо предмета метафізики, Стагіріт зберігає ієрархічні уявлення про людську сутність і виділяє рівні духовного розвитку людини (тварне існування, діяльнісне життя та споглядальне) [25, с. 58–59]. Уважаємо, що Аристотель зробив важливий крок до антропологічного розуміння метафізики.

Спираючись на ідею блага Платона, Плотин розробляє концепцію Єдиного. У дусі ідей Платона Плотин стверджував, що суще Єдине, а началом є сутність [429, с. 63]. Привертає до себе увагу поняття «істинне суще», яке слід розуміти як первоначало. «Істинно суще не може відокремитися від себе, але повсюди присутнє як ціле», завдяки чому досягається єдність-убагатоманітності [429, с. 331], тобто сутність речі наявна в самій речі. Єдине наддосконале й повне, породжує Розум, а Розум –

Душу. Так утворюються сходи спадної досконалості. Завершує цю ієрархію космос і матерія. Виходячи з методології К. Мангайма (соціологія знання [351, с. 19–30]), задамо запитання: які онтологічні феномени стоять за ієрархією понять у Плотина? На нашу думку, за цим прихована, по-перше, соціальна субординація (на цей аспект звертає увагу і В. Пронякін [442, с. 42]), а, по-друге, бажання пояснити походження космосу й матерії. Єдине – це те, що породжує як матеріальне, так й ідеальне буття. Отже, метафізика Плотина досліджувала суще з позиції: *що є істиною*. Цей висновок підтверджується тим, що філософ уникав використання антропоморфізмів в описі Єдиного, тобто не приписував первоначалу будь-яких людських якостей і послуговувався безособовими виразами. Філософ не використовував біблійних текстів, бо вони надто антропоморфно описували Бога. Незважаючи на це, метафізичні побудови Плотина органічно пов'язані із самопізнанням і самосвідомістю людини, точніше із самосвідомістю самого філософа. Плотин наголошує на тому, що пізнати Єдине можна лише за умови, якщо «піднятися до начала в собі самому...» [427, с. 50]. Філософ має відчути себе началом. Зрозуміло, що такий висновок потребував інтелектуальної й духовної мужності. Відповідно до метафізичних уявлень неоплатоніки виділяють два рівні розвитку людини: зовнішній і внутрішній [428, с. 178–180].

Останній представник платонівської Академії Дамаскій Діадокх (VI ст.). пошук первоначал пов'язує з людськими якостями й виділяє нерозумні душі, розумні душі та розум, який називає єдиним сущим [165, с. 28–31], так, ідея первоначала поєднується з ідеєю ієрархії та з абстрактної перетворюється на конкретну. Водночас це узгоджується з християнською ідеєю.

Підсумовуючи античні уявлення про метафізику, зазначимо, що за поняттями буття і небуття прихований певний тип людини. Поняття буття пов'язане з вільною людиною, яка є свідомим суб'єктом життя полісу, а небуття – із залежним рабським існуванням.

Уявлення про середньовічну арабську метафізику надає трактат *Liber de causis* («Книга про причини»), який став відомим у Європі в XIII ст. і був предметом дослідження Альберта Великого, Томи Аквінського та вивчення в європейських університетах. Трактат успадковує неоплатонічні ідеї: як із Єдиного походить множина та як пояснити реальність Першої причини. Монотеїстичний характер

«Книги про причини» не закреслює її філософського змісту. Першу причину слід розуміти не як першу в часі, а як принцип будь-якої каузальності. На думку автора трактату, перша причина сотворила буття [260, с. 3, 13]. Такий рівень абстракції дозволяє матеріалістичне, ідеалістичне, теологічне трактування причини, а втім на часі персоналістичне осмислення каузальності. До такого розуміння каузальності наблизилося християнство, надавши Першій причині персоналістичного змісту: особистість є первопричиною буття. Перша причина існує в усіх речах (суб'єктах), але кожен суб'єкт наближається до неї залежно від ступеня його розвитку та способу життя [260, с. 57]. Перша причина має не лише позачасовий, але й соціальний аспект, бо вона є благом [260, с. 27].

Субстанцією буття в трактаті постає людина. Усяка субстанція не є породженою з іншої речі, вона самостійна [260, с. 63, 65]. Сучасною мовою це звучить так: кожна людина є причиною власного розвитку, і відбувається це через постійну взаємодію зі своєю Першою причиною (розумом). Людина як субстанція є водночас спричиненою та причиною, тобто є «сама собі причина у своєму формуванні» [260, с. 61]. Під впливом Першої причини субстанції породжують соціальний рух. «Оскільки сотворені речі йдуть одна за одною, і за вищою субстанцією йде лише подібна до неї субстанція, а не неподібна до неї, то субстанції, подібні до вищої субстанції, і сотворені субстанції, з яких не спливає час, є перед тими субстанціями, які не уподібнюються до віковичних, відтятих від часу субстанцій, і які сотворені в котрісь хвили часу» [260, с. 67]. У цьому уривкові чітко простежуємо ієрархію субстанцій. Субстанції різного ступеня розвитку настільки відмінні одна від одної, що отримали спеціальні назви. Несотворені субстанції здобули назву «добрі субстанції». Тілесна людина отримала назву «річ», або субстанція розпорошена в часі, дочасна, ница субстанція, яка виникає й гине. Посередня людина постає як тривка субстанція, яка перебуває між дочасною і віковичною й дорівнює часові. Остання має спільні ознаки з віковичною (доброю) субстанцією та субстанцією дочасною [260, с. 67, 69]. Вічні субстанції є істинно сущими. Отож арабські філософи успадкували від греків ідею Першого начала, принцип духовної ієрархії. На основі цих ідей вони осмислювали людину, установили між ними ієрархію й трактували суспільне буття.

А. Августин приймає метафізику Платона про дві форми буття (невидиме, істинне й видиме, неістинне) і незмінну субстанцію називає Богом: Я є суший [3, с. 134]. Християнська Трійця заперечує тріаду неоплатоніків і будь-яку субординацію, оскільки всі її Іпостасі єдиносущні. За християнськими уявленнями про первоначало стоїть не *що* (як у Платона, Аристотеля, Плотина), а *хто*. Отже, християнська метафізика кардинально переосмислює проблему первоначал. А. Августин як творець християнської метафізики проголосив абсолютну цінність людської особи, її моральну свободу, тому християнське первоначало стосується не зовнішнього світу, а внутрішнього. Християнство, успадковуючи Платонову ідею блага, проголошує, що істинне благо для людини полягає не в чуттєвих задоволеннях, а в розумінні Бога. А. Августин зберігає неоплатонівський ієрархічний підхід до розуміння людської сутності, приймаючи ідею зовнішньої та внутрішньої людини. Ця орієнтація на внутрішнє дозволила дослідникам визначити його метафізику як метафізику внутрішності [381, с. 29].

Християнство започаткувало ідею Творення, яка для грецької філософії була невідомою. Християнська метафізика – це творення світу людиною, яка досягла рівня особистості. Причину розвитку буття християнство й А. Августин вбачають у любові: Бог є любов, Бог – суб'єкт, а любов – предикат. Християнська метафізика історична й розпочинається з акту Творення. Ідея творення входить у людську історію, і буття дістає особистісний вимір. Християнська метафізика за її суттю відокремлює особистісне від знеособленого. Початок історії пов'язаний з Христом, який є центром християнської метафізики, її втіленням. Найважливішим у християнській метафізиці є те, що основні положення виведено з людського розуму, з духу. Повнота життя людини залежить не від обставин, а від ступеня її духовного розвитку. Уся християнська метафізика вміщається в одному вислові, повторюваному в різних формах: «Люби ближнього твого, як самого себе» (Гал. 5:13); «Бог є любов, і хто перебуває в любові, перебуває в Богові й Бог у ньому» (1 Ін. 4:16) – Бог і любов є первоначалами. Отже, християнство трактує первоначала з позиції «*хто є істиною*» й орієнтує людину на життя відповідно до них. Християнство зрозуміло, що первоначала потребують конкретного втілення, бо вони переконують лише тоді, коли є живі їхні носії, а тому пов'язує

їх з людськими якостями, а духовна людина стає їхнім втіленням. Християнська метафізика – це антропологія. Осмислюючи метафізику А. Августина, російський філософ О. Лосєв висновує, що християнський мислитель розглядав особистість як первоначало, як «принцип буття (essentia)» [329, с. 823].

Християнство успадкувало й переосмислило вчення Платона, Аристотеля, неоплатоніків щодо сутності людини, визнало принцип духовної ієрархії й виділило тілесну, душевну (зовнішню) й духовну (внутрішню) людину. Християнська метафізика реалізувала у своєму вченні Платонову ідею блага як шлях до внутрішнього вдосконалення людини, і в цьому полягає її заслуга. Християнство скеровувало тілесну людину до народження духовної людини – особистості – шляхом хрещення, причастя й каяття, допомагало їй віднайти в житті нові смисли, усвідомити власну гідність, значущість, зв'язок з абсолютними й вічними ідеями. «Прийдіть до мене, всі струждені й обтяжені, і Я заспокою Вас» (Мт 11 : 28). Місія християнської метафізики полягає в подоланні світової дисгармонії через удосконалення людини.

Метафізика посідає пріоритетне положення у творі італійського філософа епохи Відродження Т. Кампанелли (1568–1639) «Місто Сонця» (1623). Мислитель зрозумів, що суспільство не може існувати без духовного підґрунтя. Т. Кампанелла характеризує буття на основі понять сили, мудрості й любові, а небуття через поняття неміч, незнання й ненависть. На основі перших трьох властивостей людина творить добро, а на основі трьох інших впадає в гріх проти власної сутності й буття взагалі [231, с. 176], тобто деградує.

Проблему первоначал у Новий час розвиває Р. Декарт, поставивши за мету з'ясувати первоначала наукового пізнання [171, с. 301–302]. Р. Декарт, на відміну від Парменіда, Платона, Плотина та християнських філософів, абсолютизував видимий світ, відмовився від християнської метафізики та сформулював принцип: «Мислю, отже, існую», який став підґрунтям усієї новоєвропейської філософії. Здатність до мислення було прийнято за підставу буття й будь-якого знання, а його предметом стало не пізнання духовних істин, а пізнання й оволодіння природою. Це надало філософу право проголосити людське «Я» субстанцією буття – безумовною достовірною істинною реальністю. На основі цього принципу Р. Декарт зробив

крок, щоб відокремити філософію від теології. Філософ абсолютизував первинність мислення, але це була абсолютизація здорового глузду, що призвело до абсолютизації науки.

Метафізика Спінози – це інша версія неоплатонівської метафізики і реакція на дуалістичну філософію Р. Декарта. Спінозівська метафізика побудована на понятті «субстанція», яка є причиною самої себе (*causa sui*), усвідомлює себе через себе, перебуває в центрі системи, а все інше – її моменти. Незважаючи на те, що за субстанцію Спіноза приймає Бога, у центрі його уваги була людина. Філософ поділяв античні та християнські уявлення про ступені духовного розвитку людини. Усвідомлюючи недосконалість людини, він намагається допомагати їй духовно розвиватися, навчити долати залежність від афектів і сформувати потребу до творення спільного блага [519, с. 220]. Уважаємо, що поняття субстанції в Спінози підпорядковане проблемі вдосконалення людини й було потрібне для того, щоб показати їй шлях до справжнього буття та довести: якщо вона не робитиме цього, то її життя перетвориться на ніщо. Метафізика Спінози скерована на те, щоб за допомогою розуму людина знайшла шляхи й засоби, які вестимуть її до свободи. Це доводить, що його метафізика має антропологічний та етичний зміст. Рефлексує над метафізикою Спінози, з висоти досягнень філософії початку ХХІ ст. зазначимо: по-перше, мислитель чітко зафіксував суперечності між існуванням і сутністю; по-друге, його метафізика скерована не на пізнання онтологічних проблем, а на внутрішнє вдосконалення людини.

Г. Ляйбніц успадкував вчення Спінози про субстанцію, за первоначало приймає монаду, що має духовну природу. Монади відрізняються одна від одної й утворюють певну ієрархію. Уважаємо, що ідею монади, як духовного начала, філософ увів у соціум, щоб започаткувати процес його вдосконалення. (Учення про монади, на думку сучасних дослідників, стало теоретичною засадою європейського індивідуалізму й людиноцентризму [381, с. 43]). Суттєвим аспектом метафізики Г. Ляйбніца є те, що вона пов'язана з поняттям особистісного Бога й не має безпосереднього відношення до природного буття, а «людина є малий бог у своєму власному світі, або в *мікрокосмі*, керованому нею на власний манер...» [306, с. 230]. (Для довідки зазначимо, що витоки цієї думки Г. Ляйбніца про особистісного Бога перебувають у творчості Плотина: «Єдиний Бог

усередині нас» [429, с. 331]). Як бачимо, Г. Ляйбніц відходить від уявлення, що Бог є першопричиною творення природи, і вважає, що людина є богом у суспільстві, яке вона має впорядковувати відповідно до розуму. Філософ усвідомив, що для того, аби людина змогла повірити в здатність власного духовного вдосконалення, вона має побачити можливість її втілення. Такий приклад дало християнство. Без віри не може бути ані пізнання, ані буття. Розвиваючи тезу про збіг істин віри й розуму, Г. Ляйбніц висловлює думку, що «*євангельські таїнства і не піднімаються над розумом, і не суперечать йому*» [306, с. 113], а свідчать про те, що людина здатна вдосконалюватися. Істини розуму мають бути скеровані на пізнання фізичної реальності, яка, своєю чергою, має бути підпорядкована *моральній необхідності* [306, с. 76]. Усвідомлення необхідності порозуміння між вірою й розумом змушує філософа проголосити принцип гармонії між природою та благодаттю й навіть між майбутнім і минулим [306, с. 167]. Підсумовуючи свої роздуми щодо сутності буття, Г. Ляйбніц зазначає: «Християнські філософи визнавали, що сутності речей вічні, що існують положення вічної істини й, отже, ці сутності й ці істини в основних началах залишаються незмінними. Це треба розуміти не лише щодо основних теоретичних начал, але й щодо основних практичних начал...» [306, с. 259]. Постає питання: про які вічні істини говорить філософ? Уважаємо, що Г. Ляйбніц мав на увазі пріоритетне становище досконалої, духовної людини в суспільстві, а також те, що вічною істиною людського буття є прагнення духовного розвитку.

І. Кант успадкував підхід Спінози до метафізики, яка має бути орієнтована на вдосконалення людини. Німецького філософа не задовольняла духовна недосконалість людини, проте він бачив, що зусиль Церкви замало для вдосконалення людини, а тому ставить завдання відшукати первоначала суспільного буття й пов'язує їх із моральним законом, який є об'єктивний і святий. Моральний закон є продуктом чистого розуму й не може бути пояснений, виходячи з будь-яких чуттєвих умов. Моральний закон здатний породжувати вище благо та спонукати людину до вдосконалення світу й самої себе до рівня розумної істоти [236, с. 362]. Досліджуючи специфіку морального закону, філософ доводить, що він є законом причинності [236, с. 368], тому стоїть вище за будь-які зовнішні обставини. Принципи моралі є первоначалом, який визначає волю,

відрізняє добро від зла. Утіленням морального закону у філософа є обов'язок, який вимагає, щоб людина підпорядковувала йому власну поведінку й навіть волю.

Людина живе в історичному часі, а тому виникає спокуса стверджувати, що моральний закон залежить від часу. І. Кант передбачав такий хід думок, що існування в часі введуть у визначення буття, тому піднімає моральний закон до істини, що не залежить від часу [236, с. 431]. На жаль, постмодерна філософія ці попередження проігнорувала. Реалізація морального закону як первоначала є практичною необхідною умовою суспільного буття, що вимагає відповідності між волею індивіда та моральним законом. Досягнення повної єдності між індивідуальною волею й моральним законом можливе лише в безконечному поступі, і здійснити це здатна особистість, яку філософ трактує в площині безсмертя душі [236, с. 455]. І. Кант поєднує моральний закон з релігією, доводить, що він має бути святим, і тлумачить його як Царство Боже, коли людина й мораль перебувають у гармонії. Філософ розуміє християнство не як сукупність теологічних догматів, а як продукти чистого практичного розуму [236, с. 462]. Отож логіка дослідження веде до того, що філософ змушений визнати: моральний закон не суперечить релігії, а людина в процесі дотримання Божих заповідей стає суб'єктом моральних відносин. І. Кант зробив фундаментальний висновок, що первоначало має належати не до природи та спекулятивного розуму, а до *моралі*. Моральний закон як первоначало безконечно возвеличує людину, доводить їй, що вона здатна вести життя, незалежне від своєї тварної природи [236, с. 500]. Отже, за первоначало буття І. Кант приймає моральний закон, а метафізику розглядав як засіб морального вдосконалення людини. Метафізика Канта орієнтована на належне, на те, якою має бути людина, незважаючи на будь-які обставини.

Метафізику Г. Гегеля слід сприймати як пошук первоначала. Філософ ставить собі за мету відшукати «істину не тільки як *субстанцію*, а і як *суб'єкт*» [129, с. 27], отже, первоначало – це не *що*, а *хто*! На думку філософа, необхідність віднайти абсолют у формі суб'єкта існувала давно, що знайшло втілення в різних релігіях. «Потреба уявляти абсолют як *суб'єкт* виявляється в таких твердженнях, як «Бог – це любов», або «моральний світовий лад» [129, с. 30]. Г. Гегель послідовно доводить, що первоначалом є суб'єкт, проте постає питання: який суб'єкт і з якими якостями?

Г. Гегель погоджується з Кантом, приймаючи моральну свідомість «за остаточну мету світу» й «об'єктивну сутність» [129, с. 420, 421]. Моральну свідомість Г. Гегель узагальнює до поняття духу, який, утверджуючи власну сутність, стає первоначалом буття. «Дух у такий спосіб виражає, що йому править за обов'язок» [129, с. 443]. Від теоретичних роздумів філософ переходить до практичного трактування абсолютного духу й доводить, що він є субстанцією громади, а тому є реальним Я і суб'єктом суспільного буття [129, с. 516]. Дух у філософа постає первоначалом, який стоїть над природою, зовнішніми обставинами, матеріальними умовами буття, його втіленням є особистість, яка усвідомила власну значущість, а тому здатна діяти відповідно до звичаїв свого народу, інтересів суспільства й держави. «Дух усвідомлює свою чисту особистість, а отже, всю духовну реальність, а вся реальність – тільки духовна; світ у його очах цілковито становить його волю, і ця воля – загальна воля. Крім того, ця воля – це не пуста думка про волю, утверджена мовчазною згодою або згодою обраних представників, а реальна загальна воля, воля всіх *індивідів* як таких» [129, с. 402].

Завершальним етапом становлення абсолютного духу в Г. Гегеля є історія. Мета історії – Одкровення, або філософською мовою народження досконалої людини, яка б стала втіленням духу на відповідному етапі розвитку суспільства, що знайшло відображення в понятті «особистість». Дух в Особі Христа став особистістю на початку I тисячоліття, а у філософії Г. Гегеля лише на початку XIX ст. У першому випадку Христос змінив хід історії, проте в другому все залишилося на папері. Отже, у Г. Гегеля первоначалом буття є абсолютний дух, який знаходить втілення в особистості.

Г. Гегель на основі абсолютної ідеї відтворив прихований зміст буття. За абсолютною ідеєю стоїть суб'єкт-особистість. У особистості втілюється тотожність духу та природних потреб людини, суб'єкта й об'єкта. Дух та особистість у філософії Г. Гегеля є поняттями одного порядку і абсолютними рушіями буття, а істинним буттям постає розум. На жаль, цей зв'язок особистості й абсолютної ідеї залишився для майбутніх філософів незрозумілим. Для цього є об'єктивні пояснення. В епоху Просвітництва та під час Великої французької революції почалося заперечення ідеї особистості. Г. Гегель не знайшов у житті реальну особистість, яка була б втіленням розуму, а тому змушений був відірвати поняття

особистості від людини. Філософ не міг пов'язати розум з ідеєю особистості, оскільки вона мала християнське походження, тому рідко вживає поняття особистості, а послуговується поняттям суб'єкт. Саме це не дозволило Г. Гегелю поєднати ідею розуму з особистістю. Підсумовуючи погляди І. Канта й Г. Гегеля на первоначала, зазначимо, що вони формувалися в контексті усвідомлення ролі й значення особистості в суспільному бутті.

Фундаментальну думку щодо первоначал сформулював Ф. Шеллінг: «*Первісним знанням є для нас, безсумнівно, знання про нас самих...*» [638, с. 246]. Особистість у німецького філософа корелюється з поняттями «Я» та «самосвідомість». В особистості самосвідомість досягає свого безкінечного становлення, тотожності суб'єктивного й об'єктивного. Особистість у Ф. Шеллінга постає ідеалом, але він усвідомлює, що ідеал недосяжний для конкретної людини, проте може бути реальністю для роду [638, с. 452]. На жаль, людину до сьогодні більше цікавить зовнішній світ, ніж внутрішній, а тому знання про власну сутність залишаються *terra incognita*.

Бунт проти метафізичних істин і християнських первоначал почався зі страти 21 січня 1793 року французького короля Людовіка XVI. Уважаємо, що філософським змістом цієї події було знищення принципу духовної ієрархії, але це привело до нового абсолюту – принципу суспільного договору. Відбулася кривава зміна принципів, і було це здійснено не без участі філософів. Трактат Ж.-Ж. Руссо «Про суспільний договір» (1762) А. Камю тлумачить як нове Євангеліє. «Зрозуміло, що „Суспільний договір” дає початок новій містиці – містиці спільної волі, постульованої так само, як постулюється сам Господь Бог» [232, с. 206]. Для аргументації А. Камю наводить думку Ж.-Ж. Руссо: «Кожен із нас передає в спільне надбання та ставить під вище керівництво спільної волі свою особистість і всі свої сили, і в результаті для нас усіх разом кожен член перетворюється на нероздільну частину цілого» [459, с. 208]. Загальну волю А. Камю трактує як відбиття універсального розуму. Так, на думку філософа, народжується новий Бог [232, с. 207]. Якщо за абсолютною ідеєю Г. Гегеля стоїть особистість, то за загальною волею Ж.-Ж. Руссо – маса, натовп.

Дві фундаментальні причини змусили Ф. Ніцше шукати підстави нової метафізики. Перша – йому відкрився жахливий факт «звиродніння та здрібніння людини до рівня досконалої стадної тварини» [394, с. 94]. Друга – результатом спрощення людського

духу стало те, що людина повсякденне буття стала сприймати за сутність. Саме це змушує філософа звернутися до метафізики. «Метафізичні уявлення дають нам віру в те, що в них дано найглибший, остаточний фундамент, на якому віднині буде змушене оселитись і далі розбудовуватись усе майбуття людства...» [394, с. 40]. Отож метафізика в Ф. Ніцше не відірвана від людських якостей, а тому філософ ставить завдання з'ясувати, яку «людину слід *плекати*, який людський тип має найвищу вартість, найгідніший життя і майбутнього» [393, с. 332]. Цей тип людини інколи з'являвся в історії, але йому ніколи не належав пріоритет. Філософ зрозумів, що людство не виховувало досконалу людину і, як наслідок, деградувало, тому в основу своєї метафізики кладе принцип духовної ієрархії й виділяє нижчий і вищий типи людини [395, с. 35]. Ф. Ніцше дошукується витоків словосполучення «духовна аристократія» й пише, що в мегарського поета Феогніда воно означало «істинний», «хто *існує*, хто має реальність, хто справді є, хто правдивий...» [392, с. 198]. Отож філософ, використовуючи понятійний апарат метафізики, людину вищого типу (особистість) трактує як первоначало й істину буття.

У пошуках метафізичних начал Ф. Ніцше не міг обійти увагою християнські цінності й зокрема ідею добра. «Що таке добро? Усе, що помножує в людині чуття сили, жадання влади й, зрештою, саму силу». І далі: «Недолугі й безпорадні мусять загинути – це перший принцип *нашої* любові до людини» [393, с. 332]. На перший погляд, здається, що філософ надзвичайно жорстокий. Насправді ці вислови означають, що він мав на увазі моральне й духовне вдосконалення. Виступаючи за духовний розвиток людини, філософ, на жаль, не зрозумів, що в основі християнства лежала ідея вдосконалення людини, яка не суперечить ідеї Надлюдини (Übermensch). Ф. Ніцше не усвідомив філософського змісту християнства, адже саме воно сформулювало первоначало: особистість як принцип буття. Філософ помилково вважав, що християнство суперечило потужним інстинктам виживання.

Досліджуючи філософію Ф. Ніцше, слід визнати, що науковий апарат, яким користувався філософ, несповна відповідав поставленій проблемі. Для пояснення й дослідження шляхетної людини філософ послуговувався термінами «жадання влади», «інстинкт», «сила», «закон добору», що не допомагали зрозуміти проблему, а навпаки «сприяли» неадекватному її трактуванню. Філософ відчував потребу

в необхідності переоцінки цінностей, шукав підґрунтя для нової метафізики й відповідний понятійний апарат. Стрижнем своєї метафізичної системи він проголосив «волю до влади». Зауважимо, що цей термін, теж не зовсім вдалий. (Сучасні філософи, не говорячи про нацистських і комуністичних ідеологів, тлумачать його як прагнення до політичної влади. Про неадекватне розуміння цього терміна М. Мамардашвілі зауважив, що «Wille zur Macht» слід перекладати як «воля до сили», воля до сильного стану [350, с. 198–199]. Точніше тлумачення словосполучення «воля до влади» дав П. Тілліх: «„Воля до влади” Ніцше не є ні воля, ні влада, тобто ні „воля” в психологічному розумінні й ні „влада” в соціологічному розумінні. „Воля до влади” означає самоствердження життя як життя, що містить самозбереження та зростання» [543, с. 29]). У контексті пояснень М. Мамардашвілі, П. Тілліха ці думки Ф. Ніцше слід розуміти так: вічною підставою суспільного буття є пріоритет шляхетної, досконалої людини – особистості. Твердження «воля до влади» слід розуміти, з одного боку, як заклик до людини, щоб вона брала під контроль власні природні потреби, а з іншого – як самоствердження особистостей. Ф. Ніцше першим усвідомив проблему, що постала перед людством у другій пол. XIX ст. і залишається невирішеною дотепер. Удосконалення людини філософ вважав «метафізичною перспективою» людства [394, с. 217].

Класична метафізика шукала істину буття, а тому варто погодитися з позицією Г. Гегеля й О. Введенського, що предметом метафізики є істинне буття [98, с. 383], його первоначала. Роздуми представників класичної метафізики йшли всупереч постмодерній філософії. Дослідження І. Канта, Г. Гегеля, Ф. Ніцше не набули розвитку, оскільки, з одного боку, були незрозумілими, а з іншого, – пріоритет у суспільстві й філософії перейшов до посередньої людини, якій метафізика була не потрібна. У житті зростав хаос, породжуваний посередньою людиною, що довів Х. Ортега-і-Гассет у праці «Бунт мас» (1929). Підсумовуючи погляди І. Канта, Г. Гегеля, Ф. Ніцше, зазначимо, що їхні роздуми набули настільки високого узагальнення, що майбутні покоління філософів не змогли їх розпредметити, що спричинило деградацію суспільного буття. Німецькі філософи, визнаючи принцип духовної ієрархії, не змогли довести, що саме особистість є його втіленням і основою суспільного буття. Ігнорування первоначал у вигляді категоричного імперативу та абсолютної ідеї спричинило те, що посередня людина дістала пріоритет в соціумі, але найгіршим було те, що цей тип людини поступово став суб'єктом діяльності й у філософії зокрема.

Пошуки Ф. Ніцше первоначал буття спонукали М. Гайдеггера до роздумів: «Якщо метафізика є істина про суще загалом, то до сущого загалом явно належить і людина» [609, с. 174]. У цій думці філософ мислить із позиції: який тип людини є істиною сущого. М. Гайдеггер зрозумів, що антиієрархічні уявлення про людину, що були започатковані в епоху Просвітництва та Великої французької революції, себе вичерпали, а тому визнає необхідність ієрархічного підходу Ф. Ніцше щодо розуміння духовної сутності людини та його поняття Надлюдини. Це поняття у Ф. Ніцше означало, що саме досконала людини здатна діяти відповідно до історичної необхідності, а тому саме їй має належати пріоритет у суспільстві. М. Гайдеггер визнає доцільність такого підходу. «Ніцше поставив основне питання сучасної епохи, запитуючи про Надлюдину. Він побачив прихід часів, коли людина готується поширити її панування на всій землі, і він запитував себе, чи достойна людина такої місії й чи не має сама її сутність бути перетворена». М. Гайдеггер погоджується з відповіддю Ніцше: «Людина повинна подолати себе, стати Надлюдиною» [613, с. 149]. Ф. Ніцше стояв на позиції: філософ мусить бути відповідальним за реалізацію основ суспільного буття, тому так суворо засуджував колег за зраду своєму покликанню. Змістом його філософії є проблема повернення у філософську й повсякденну свідомість ідеї духовної ієрархії та розбудова на цій основі метафізики. Уважаємо, що метафізика Ніцше завершує класичний період.

Намагаючись з'ясувати метафізичні основи суспільства, німецький філософ і соціолог Г. Зіммель (1858–1918) дійшов висновку: фундаментальною суперечністю суспільного буття й історії є конфлікт між існуванням і належним, який від епохи до епохи змінюється й набуває різного понятійного осмислення: в античності він зосередився навколо ідеї буття; у християнстві – ідеї Бога; в епоху Відродження центральне місце посідає природа, у XVII ст. увагу сконцентровано навколо законів природи; у Новий час центральним поняттям стає духовне «я» людини, а буття постає продуктом свідомої творчої діяльності «я». Так, людський дух стає метафізичною основою світу. Критично оцінюючи еволюцію духу, Г. Зіммель зауважує, що XIX ст. не змогло висунути більш фундаментальної ідеї, а зосередило увагу на суспільстві як вищій реальності; людину підпорядкували суспільству й стали розглядати як фікцію. Осмислюючи ці роздуми з висоти поч. XXI ст., варто

визнати, що філософ накреслив еволюцію метафізичних ідей. Як відповідь на виклики кін. ХІХ – поч. ХХ ст. Г. Зіммель розробляє філософію життя, яка зосередила увагу на його метафізичній сутності [217, с. 64–65]. Поняття життя стає конститутивним, надає всьому змісту й навіть підпорядкувало собі поняття особистості. Критично осмислюючи погляди Г. Зіммеля та філософів цього напрямку, зауважимо, що вони ототожили життя з існуванням і навіть абсолютизували його, стверджуючи: «Сутність життя в тому й полягає, щоб творити з самого себе...» [217, с. 74]. Під впливом Першої світової війни Г. Зіммель розчаровується у філософії життя, оскільки життя знаходить втілення в примітивних формах, з'являється конфлікт між культурою й реальними формами буття європейської людини. Філософ висловив переконання, що життя, яке стає безформним і втрачає особистісне начало, створить «нові форми, які більше відповідають силам теперішнього» [217, с. 79].

Для класичної метафізики притаманне прагнення досягти єдності сутності й існування, віра в усезагальність істини та надзвичайне призначення людини. Важливим надбанням класичної метафізики є те, що вона пов'язана з антропологією та людськими якостями. Класична філософія орієнтується на людину, яка здатна до рефлексії і вдосконалення, отож прагне бути суб'єктом мислення й духовної діяльності. Зарубіжні (П. Козловські, А. Турен, Дж. Ваттімо) та українські (С. Куцепал) філософи, досліджуючи причини краху проекту модерну, указують на такі: крах ідей соціалізму, трагедії ХХ ст. (дві світові війни, революції) [263; 560; 712; 296, с. 26–27], проте ці висновки висвітлюють те, що лежить на поверхні. Справжні причини краху модерну – це відсутність особистості, оскільки ця епоха породила посередню людину.

Причини кризи суспільного буття німецький філософ, засновник феноменології Е. Гуссерль (1859–1938) вбачав у філософії й метафізиці, які спричинили занепад всієї європейської «екзистенції» [159, с. 28]. Кризу філософії й метафізики філософ пропонує розуміти як кризу віри в людський розум, що означає втрату віри розуму «в самого себе», у «власне істинне буття, якого він не має завжди, <...>, але має й може мати лише в боротьбі за свою істину, за те, щоб самому зробитися істинним» [159, с. 29]. У ситуації втрати віри в себе людина не може сказати про себе:

«Я є». Вона може це сказати лише тоді, коли бореться за досягнення істини, за те, щоб стати істинною людиною.

Конкретизуючи причини кризи філософії й науки, Е. Гуссерль зауважує, що вони зосередили увагу на ось-бутті, Dasein [159, с. 20]. Філософ ставить собі за мету створити метафізику як науку про вищі й останні підстави буття – універсальну філософію. Незважаючи на всі зусилля, Е. Гуссерль такої філософії не створив, оскільки відокремив продукти людської діяльності від якостей людини. У контексті ідей Г. Гегеля Е. Гуссерль вважає, що розум, який себе усвідомив, – це дух, проте виникає питання: хто є носієм духу? У Г. Гегеля носієм духу є особистість. Чому цей зв'язок забули Е. Гуссерль і М. Гайдеггер, відірвавши дух від його носія – особистості? Цей факт пропонуємо розуміти як результат відсутності рефлексії. Це надало філософам можливість не пов'язувати кризу духу з власною особою. З позиції психоаналізу це слід трактувати як результат дії механізмів психологічного захисту. У кризі європейського життя винні були не філософія й метафізика, а той тип людини, якому став належати пріоритет у суспільстві – людина маси. Отже, європейська філософія не змогла розпредметити гегелівські поняття.

Після Першої світової війни людина втратила відчуття власної значущості, з'явилася внутрішня порожнеча, яку вона компенсувала політичною агресивністю. Цю ситуацію М. Гайдеггер назвав «забуття буття», отож намагається осмислювати зовнішній і внутрішній стан людини за допомогою метафізичних понять, а саме буття трактує як присутність людини у світі, моє буття – Dasein, що завжди фіксувалося на основі використання особових займенників «Я є», «Ти є», «Я є у світі», «Я перебуваю...» [605, с. 42]. Отже, М. Гайдеггер акцентує на людському бутті, що було обумовлено європейськими соціально-політичними умовами життя. Присутність людини у світі філософ описує за допомогою екзистенціалів: страх, розуміння, тлумачення, мова, стурбованість, тимчасовість та ін., на основі яких характеризує повсякденні переживання людини. Уважаємо, що екзистенціали відбивають внутрішній світ, а точніше, описують дві різні форми буття: несправжню й справжню.

Несправжня форма буття постає в М. Гайдеггера під назвами безособова суспільність, що характерна для посередності, безродної людини. Такі екзистенціали як балачки, двозначність,

падіння та покинутість характеризують знеособлену суспільність, наприклад, падіння філософ тлумачить як забуття істини буття [611, с. 203] і зазначає, що воно веде до відчуженості, спустошеності людини й марної праці [605, с. 178], а ми доповнимо: падіння є й сьогодні вирішальною тенденцією життя. Ці екзистенціали означають, що людина тікає від самої себе й губить себе. «Суще якраз у своїй повсякденності *загубило себе* і «живе» в падінні *геть від себе...*» [605, с. 179]. Екзистенціал падіння в М. Гайдеггера набуває ще й іншого значення «*вміння-бути-у-світі*» [605, с. 179], але, на нашу думку, це звичайне соціально-політичне пристосування, яке означає, що людина в її повсякденному житті губить власну гідність, покликання, втікає від своєї сутності – деградує. Уважаємо, що занурення в повсякденність призводить до нездатності відчувати й бачити різницю між існуванням і сутністю. Гайдеггерове поняття «вміння-бути-у-світі» описує несправжню форму існування людини, коли вона стає залежною від середовища і схожою на інших. Цю рису людини філософ називає серединністю, яка постає як певний тип буття. «Ця посередність <...> слідкує за будь-яким виключенням. Усяка перевага безшумно подавляється. Усе оригінальне тут же згладжується як здавна відоме» [605, с. 127]. Орієнтація на серединність (те, що визнається більшістю) виключає належне й шляхетність. Посередність слідкує за тим, щоб усе було подібне одне на одного, щоб не було нічого оригінального. Але посередності цього замало. Її метою є «зрівняння усіх буттєвих можливостей» [605, с. 127]. Орієнтуючись на серединність, людина вбиває в собі здатність до духовного вдосконалення, стає такою як усі – людиною маси. Для характеристики серединного існування М. Гайдеггер уводить поняття *das Man*, що описує несправжнє існування людини в знеособленому світі, де все має анонімний характер і панують гадки натовпу. Таку характеристику буття філософ визначає як повсякденність. Припускаємо, що, з одного боку, М. Гайдеггер розумів негативи серединного існування, а з іншого, – він, можливо, не бачив шляхів виходу з нього.

Справжню форму буття утворюють індивіди, що піднялися до рівня самості – *essentia*. Такі екзистенціали, як прихильність, розуміння, описують присутність людини в бутті з позитивного боку. Серед них найважливіше місце належить турботі. Людина мусить турбуватися не лише про сьогоднішнє, а й про майбутнє.

Основою такої переорієнтації є совість, яка мобілізує людину на відродження самості-особистості.

М. Гайдеггер у 1929 р. читає лекцію «Що таке метафізика?» Роздуми починає з поняття *ніщо* й пов'язує його зміст із запереченням сущого й жахом, який охопив інтелігенцію. Коли жах охоплює людину, то суще починає коливатися й земля «йде з-під ніг» [614, с. 21]. Логіка дослідження приводить його до висновку: *ніщо* – заперечення буття-сущого, це негідна поведінки людини. Водночас філософ застерігає проти примітивізації *ніщо* й висновує, що воно багатозначне [612, с. 38].

Для адекватного розуміння вчення будь-якого філософа слід з'ясувати його вихідні положення, які сам філософ дуже часто не артикулює. М. Гайдеггер поділяв ієрархічний підхід до розуміння людини, проте в умовах 20–40-х рр. ХХ ст. про це було говорити небезпечно. Філософ замаскував свої уявлення про панівний тип людини під поняттям *ніщо*. Використовуючи методологію знання К. Мангайма (будь-які філософські поняття є відображенням онтологічних умов життєдіяльності людини), задамо питання: «Які європейські умови детермінували метафізику М. Гайдеггера й запропонований філософом зміст *ніщо*?» У 20-ті роки ХХ ст. на арену історії виходить людина маси. Роздуми М. Гайдеггера про первоначала детерміновані саме появою на арені історії цього типу людини. Безумовно, освічена європейська спільнота цей підтекст прочитувала. Отож прообразом *ніщо* є людина маси.

Ніщо в М. Гайдеггера є складником сущого. Людина Гайдеггера настільки охоплена жахом, психологічно й духовно слабка, що не наважується протидіяти *ніщо*, а здатна лише на запитування. Філософ визначає метафізику як запитування про суще задля отримання цілісного знання [614, с. 24]. Осмислюючи ці роздуми, зазначимо, що людина в стані жаху здатна лише на те, щоб запитувати, але здобути знання про сутність не спроможна. Уважаємо, що М. Гайдеггер переоцінив духовні можливості людини в стресовій ситуації. Питання про *ніщо* стає центральним питанням метафізики: як подолати його інтелектуальний і психологічний опір. Намагаючись розв'язати проблему *ніщо*, М. Гайдеггер поглиблює розуміння сутності людини, але відчуває, що не здатний подолати опір цього типу людини. Це змушує його зробити висновок, що в основі буття лежить *ніщо* [614, с. 26]. На

цей висновок зауважимо, що ніщо є основою модерного й постмодерного суспільства. Відповідно до своєї концепції щодо предмета метафізики М. Гайдеггер ставить питання про наявність ніщо в людині й собі зокрема [614, с. 26]. З одного боку, це сміливий крок, а з іншого, – філософ необачно став на позицію ніщо, оскільки не зрозумів органічного зв'язку між метафізичними початками буття й людськими якостями.

У новоєвропейський час людина досягла такого рівня розвитку, що стала панувати над суцям і вирішувати, що їй прийняти за суще, тобто претендує на те, що сама здатна його визначати. З'ясуємо, що насправді модерна й постмодерна людина взяла за суще. На жаль, за первоначало людина прийняла задоволення власних потреб. Це була жахлива помилка. Намагаючись відшукати її причини, М. Гайдеггер висновує, що новоєвропейська філософія ототожнила людську сутність із здатністю бути суб'єктом діяльності [609, с. 215]. Цей висновок засвідчив факт духовної деградації людини.

Осмилюючи власну працю «Буття і час», М. Гайдеггер зауважує, що він хотів визначити сутність людини з її відношення до буття і зробив це за допомогою поняття Da-sein, при-сутність [609, с. 237], тобто Dasein передує дослідженню людської сутності. Виходить, що зовнішнє визначає внутрішнє, тобто видиме він прийняв за точку відліку. Така методологія притаманна матеріалістичній філософії, яка стверджувала, що сутність людини соціальна. М. Гайдеггер забрав у людини право бути суб'єктом власної духовної діяльності. Уважаємо, що це хибний підхід до розуміння людини. Сутність людини слід визначати, по-перше, з її здатності бути суб'єктом духовної діяльності (про що говорив ще Плотин [429, с. 331]), а по-друге, із здатності діяти відповідно до первоначал суспільного буття. Аналіз приводить М. Гайдеггера до розуміння внутрішнього зв'язку метафізики й антропології. Питання про сутність метафізики є питанням про сутність людини. Метафізика як антропологія має розкрити сутність людини як тілесно-душевно-духовної істоти [608, с. 120–121]. З'ясовуючи зв'язки між філософією й антропологією в контексті роздумів М. Шелера, М. Гайдеггер доходить висновку, що метафізика має визначити місце людини у світі. Щоб вирішити цю проблему, філософ ставить питання про сутність людини й пов'язує її з конечністю (недосконалістю).

Погляди М. Гайдеггера на проблему буття розвиваються. Так, у праці «Лист про гуманізм» він пише, що сутність людини слід розуміти, виходячи із її можливостей [611, с. 194]. У цьому твердженні мислитель заперечує погляди, що були сформульовані в «Бутті і часі», що сутність людини в присутності. Осмислюючи власні роздуми, М. Гайдеггер змушений визнати, що проблема буття людини лише на шляху до осмислення [605, с. 437]. Що змусило філософа зробити такий висновок? Сутність перестала відігравати вирішальну роль у життєдіяльності людини. У соціумі панувала посередність, яка на основі «калькуляційного мислення» досягла очевидних успіхів у сфері матеріального забезпечення, але мислитель бачить її духовну спустошеність. Водночас він усвідомлює безсилля самості щодо впливу на посередність. Буття опинилося, з одного боку, під тиском посередності, а з іншого, – самість була нездатною конструктивно впливати на знеособлені процеси, що відбувалися в європейському суспільстві. Така ситуація змусила філософа сказати: «Буття все ще чекає, поки Воно саме стане справою людської думки» [611, с. 197]. Отож буття опинилося в стані очікування. У такому ж стані опинився й сам філософ. Стати на позицію серединності він не міг, бо це не шлях філософа, а стати уособленням буття не наважився. Нашу гіпотезу підтверджує життєвий шлях філософа. Відносини М. Гайдеггера із владою відобразили типову ситуацію: коли філософ стає нездатним *бути* суб'єктом соціально-політичної діяльності й впливати на громадську думку, то на арену історії виходять посередності. Незважаючи на те, що М. Гайдеггер не зміг стати уособленням буття, його роздуми мають сенс. Він пов'язав зміст поняття буття з людиною й виокремив дві його форми: серединність і самість. На жаль, філософ своїм метафізичним роздумам надав такої складної форми, що це призвело до необґрунтованої багатозначності його метафізики й відобразило суперечності як фундаментальної онтології, так і життєвого шляху самого філософа.

Аналіз життєдіяльності людини в контексті двох форм її буття: несправжньої (повсякденність, серединність, безособовість) й справжньої (форма самості) дозволяє зробити висновок, що М. Гайдеггер мислить у контексті дихотомії: існування – сутність. Das Man (серединність, повсякденність) – це існування, а самість – це сутність. Отож філософ визнає наявність духовної ієрархії й виділяє два рівня духовного розвитку людини: посередність й

самість. Самість виходить за межі посереднього існування, здійснюється очищення свідомості від певних догм, якими посередність сама себе обмежила. У результаті відбувається вихід людини за межі повсякдення, очищення свідомості, посередність перетворюється на самість і буття отримує нову якість. Отже, буття набуває в М. Гайдеггера антропологічного змісту.

Основне питання метафізики М. Гайдеггер розумів як пізнання сутності буття, точніше: у чому полягає спосіб існування людини [608, с. 133]. Марксизм спосіб існування людини вбачав у трудовій діяльності, християнство – у вдосконаленні, М. Гайдеггер у *Dasein*, яке, з одного боку, трактував як присутність людини у світі, а з іншого, пов'язував із конечністю людини та її недосконалістю. На основі конечності й тимчасовості людського життя філософ трактує *Dasein* як повсякденність. Незважаючи на конечність свого існування, людина має трансцендентальну потребу піклуватися про буття [608, с. 137]. Роздуми М. Гайдеггера про сутність буття й людини закінчуються сумнівами й питанням: «Чи має сенс і чи є правомірним визначення людини на основі її внутрішньої скінченності – того, що вона потребує <...> „безконечного”?» [608, с. 142]. М. Гайдеггер розумів, що людині потрібно безконечне, але воно залишається незрозумілим для самого філософа, а тому він ставить питання: «Що означає ця <...> „безконечність”?» [608, с. 142]. У цих роздумах бачимо, що філософ намагався пізнати сутність людини, виходячи, з одного боку, з її конечності-недосконалості, а з іншого, – з ідеї безконечного вдосконалення людини. Але М. Гайдеггер не вірить у можливість безконечного внутрішнього вдосконалення людини, тому в його творчості ми майже не знаходимо поняття особистості, яке якраз підкреслює духовну безконечність людини. Філософ під впливом знеособленої дійсності відійшов від християнської ідеї особистості як досконалої людини. Уважаємо, що М. Гайдеггер не задоволений концептом *Dasein*, оскільки зауважував, що зв'язок людини з буттям має надзвичайно складний, темний характер [609, с. 250]. Виходить, що *Dasein* цей зв'язок не розкриває, бо несе на собі печатку пасивності та споглядання.

Заслугою М. Гайдеггера є актуалізація питання про істину буття. На жаль, метафізика до сьогодні не може дати відповіді на це запитання, тому що зупинилась на дослідженні суцього, ототожнила буття і суще. Під суцим М. Гайдеггер розумів людину, яка здатна

до екзистенції, до протистояння тому, що панує [614, с. 32]. Між істиною буття та способом життя людини наявний внутрішній зв'язок. Отці християнської Церкви, І. Кант, Ф. Ніцше жили відповідно до пропонованих метафізичних засад. Постмодерні філософи не здатні своїм способом життя піднятися до втілення метафізичних основ. Істина буття доводиться не у філософських працях, а способом життя. Отож М. Гайдеггер ліквідував відмінності між буттям і суцим, що Ж. Деррида вважає його заслугою. На нашу думку, це неправомірний висновок: *essentia* зрівняли в правах із *existentia*.

Причиною деградації людини, суспільного буття й природного середовища М. Гайдеггер уважав метафізику. «Цей занепад супроводжується крахом світу, позначеного метафізикою, і спустошенням землі, спричиненим метафізикою» [118, с. 69]. Уважаємо, що філософ сплутав причину й наслідок. Деградація буття й природи – це результат втрати метафізикою пріоритету в модерному й постмодерному світі, втрати особистісного начала й принципу духовної ієрархії. Неадекватне розуміння ролі метафізики привело М. Гайдеггера до помилкового висновку про хибність класичної метафізики.

Прояснити зміст філософії М. Гайдеггера та її впливи на сучасний дискурс дозволяють роздуми А. Баумейстера. На думку українського філософа, філософія М. Гайдеггера – це спроба уточнити зв'язок між метафізикою і практичною філософією, і здійснено це на основі аналізу буття та діяльності. А. Баумейстер запропонував власний підхід до Гайдеггерової філософії – досліджувати її в аспекті взаємозв'язку практичної філософії й онтології [38, с. 107]. У цьому є сенс, але цей підхід залишив поза увагою зв'язок між буттям і людськими якостями, який є визначальним як для розуміння метафізики, так і для суспільного буття. А. Баумейстер вважає, що М. Гайдеггер у контексті феноменологічної філософії намагається відшукати первинний досвід людини й фіксує його в понятті «фактичне життя», а потім у понятті *Dasein*. А. Баумейстер доводить, що досі серед філософів немає згоди щодо змісту *Dasein*. Одні трактують його як універсальне поняття, інші – як людське буття, треті – як буття окремої людини [38, с. 212–213], четверті – як соціальний феномен [38, с. 333], у Ж. Дерриди – як людино-реальність [177, с. 119]. Тут дійсно є проблема. На думку А. Баумейстера, головне

питання філософії Гайдеггера – це фактичне буття [38, с. 135]. Уважаємо, що поняття Dasein універсальне, оскільки охоплює наявні форми буття, але його зміст слід розуміти залежно від контексту. Про таке трактування свідчить і назва «фундаментальна онтологія».

Заслуговують на увагу роздуми А. Баумейстера про автентичне буття, яке він пов'язує з істиною й життям в істині [38, с. 180–181], тобто істина відкривається людині, яка живе в істині, тому істиною стає спосіб її життя. Таку зміну акцентів зі «що» на «жити в істині» слід схвалювати. Осмислюючи філософію М. Гайдеггера й роздуми А. Баумейстера, зауважимо, що істина для філософів перебуває не в «що», а в «хто» – у людському Я, людських якостях, проте цей конструктивний поворот ані М. Гайдеггер, ані А. Баумейстер не розвинули. А. Баумейстер разом із М. Гайдеггером здійснює пошук іншого начала. На що міг спиратися німецький філософ, коли бачив тотальну знеособленість ХХ століття? На знеособлену людину надії не було. Залишалося спиратися на мислення й мову, які мають вслухатися в буття. У цій ситуації, на думку А. Баумейстера, має здійснитися самооб'явлення духу [38, с. 205]. Але вже Г. Гегелеві було зрозуміло, що об'явлення духу здійснюється через особистість. Такі сподівання на самооб'явлення духу свідчать про відсутність істини в способі життя самого філософа.

Постмодерна філософія стала настільки демократичною, що забула про принцип духовної ієрархії. «Забув» про цей принцип і А. Баумейстер, тому західна й українська філософія лише наближаються до адекватного розуміння філософії М. Гайдеггера. Аналіз фундаментальної онтології та її трактування А. Баумейстером дозволяють зробити висновок, що знайти істину й жити в істині – це різні речі. М. Гайдеггер, безумовно, знав істину рівнів духовного розвитку людини, але не жив цією істиною, про що свідчать його політичні помилки. Відродження метафізики, на нашу думку, може здійснитися через визнання й відновлення в суспільному бутті принципу духовної ієрархії, що мають реалізувати філософи.

Н. Гартман поділяє гасло феноменологічного руху: «до самих речей», а тому намагається відшукати, що існує само собою, незалежно від свідомості. Філософ справедливо критикує фундаментальну онтологію М. Гайдеггера, яка замінила питання

про суще питанням про сенс буття, а тому онтологічна проблематика приймає суб'єктивний відтінок. Критикуючи М. Гайдегера, він пише, що його точка зору «зводиться до того, щоб визнати недійсним і позбавити права на існування все надіндивідуально духовне, увесь об'єктивний дух...» [120, с. 152]. Ці висновки мають певний сенс, бо дійсно автор фундаментальної онтології зосередився на людському бутті, на суб'єктивних переживаннях людини (екзистенціалах) й недооцінив загального. Тому Н. Гартман мав право сказати, що М. Гайдегер відрікся від «найбільш цінного, що було усвідомлене німецькою філософією в епоху її розквіту (від Канта до Гегеля). Швидше, вона робить просто таки незбагненним найвищий шар буття – шар історичного духу...» [120, с. 152].

Н. Гартман поділяє позицію М. Гайдегера, що феномени можна характеризувати в аспекті існування (*existentia*) й сутності (*essentia*), але в дусі постмодерної філософії замінює їх своїми поняттями. Усе суще він поділив на ось-буття й так-буття, що незалежні одне від одного. Поняття «ось-буття» означає факт існування, тоді як «так-буття» – сутнісні характеристики сущого. Ось-буття описує безпосереднє існування людини, натомість так-буття характеризує її сутнісні сторони [120, с. 236–237], результат активних зусиль людини.

У процесі аналізу структури буття Н. Гартман доходить висновку, що воно має ієрархічний характер: нижчий ступінь буття перебуває в матерії, а вищий – у дусі [120, с. 205]. «Головних шарів чотири: фізично-матеріальний, органічно-живий, душевний, історично-духовний. Кожний із цих шарів має свої власні закони й принципи. Більш високі шари буття повністю будуються на більш низьких, але визначається ним частково» [122, с. 322]. Кожен рівень буття достатньо автономний, оскільки має власну детермінацію. Вищі рівні не можуть існувати без нижчих, тоді як останні здатні до самостійного існування. Життєдіяльність людини охоплює всі рівні буття. Звідси стає зрозумілим, що не можливо дати вичерпний опис буття. Отже, в основі буття не може лежати присутність (*Dasein*) людини у світі. «Метафізика, побудована на одному-єдиному принципі чи на одній-єдиній групі принципів (як її раніше конструювали), тому є неможливою. Усі сконструйовані картини єдності світу хибні – як „метафізика знизу“, так і „метафізика зверху“ (виходячи з матерії чи духу)» [122, с. 322].

Буття в Н. Гартмана постає як ієрархічна цілісність нижчих і вищих форм буття. Це дійсно момент істини. Буття може бути збережено лише через рівновагу між різними його структурними рівнями. «Єдність реальності – це головне в єдності світу» [120, с. 208]. Це та вершина, до якої дійшов філософ у розумінні онтології.

Під впливом деградаційних процесів кін. 20-х – поч. 30-х років ХХ ст. Ж.-П. Сартр змушений був переосмислювати проблеми буття. З урахуванням феноменології філософ зауважує, що буття «виявляє саме себе; воно виявляє і свою сутність, і своє існування» [496, с. 9]. Французький філософ розвиває ідеї М. Гайдеггера й уводить в буття суб'єкта, формулюючи вимогу: суб'єкт має «бути-свідомим». Свідомість, яка протиставляється буттю як в матеріалізмі, так і в ідеалізмі, філософ робить буттям: «свідомість є буттям» [496, с. 15]. Під тиском деградаційних процесів Ж.-П. Сартр змушений був поставити фундаментальне питання: «Якими мусять бути людина і світ для того, щоб відношення між ними було можливим?» [496, с. 40]. Це запитання слід уточнити: який тип людини здатний забезпечити органічні відносини зі світом? Намагаючись розкрити таємницю людського буття, філософ доходить висновку, що існує дві його модальності: буття в-собі і буття для-себе. Буття в-собі не здатне про себе нічого сказати, не усвідомлює себе і дуже часто пов'язане з негативною поведінкою. Буття в-собі обмежене: людина залишається тотожною своїм природним потребам, не здатна породити нові форми буття. «Якщо буття в-собі не може бути ані власною основою, ані основою інших видів буття, то основа взагалі приходить у світ через для-себе» [496, с. 142]. Отже, нова форма буття для-себе народжується із буття в-собі. Цю діалектику Ж. П. Сартр описує так: «Для-себе – це в-собі, яке втратило себе як у-собі, щоб заснувати себе як свідомість» [496, с. 142]. Філософ у цьому контексті правий, що людина має власними зусиллями здійснити революцію у своїй свідомості.

На думку філософа, на порядку денному стоїть проблема як буття в-собі змінити на буття для-себе. Для її вирішення потрібні як зовнішні, так і внутрішні умови. Так, філософ пише: «Передусім усякий процес заснування себе – це розрив тотожності-буття в-собі, відступ буття відносно себе самого і поява присутності собі, або свідомості» [496, с. 836] і починається цей процес з cogito. Розуміючи, що свідомість людини не завжди є творчим началом, а

може бути джерелом руйнації, Ж.-П. Сартр зауважує: «Свідомість як неантїзація буття з'являється як стадія прогресу <...>. Проте прогрес зупиняється <...> унаслідок недостатності буття для-себе» [496, с. 836], проте, вважаємо, що буття для-себе – це не той рівень буття, що гідний людини. Отже, філософ поставив перед людиною завдання: за допомогою власного мислення змінити свою сутність. Праця «Буття і ніщо» була написана в 1934 р. Прошло майже сторіччя, але людина продовжує залишатися на рівні буття в-собі, руйнуючи себе й світ. Уважаємо, що філософ не врахував соціально-психологічного консерватизму людини, що *das Man* побудував світ під свої спотворені уявлення. Людство загальмувалося на стадії буття в-собі.

Ж.-П. Сартр успадковує підхід М. Гайдеггера щодо різних форм буття людини. Якщо німецький філософ виділив дві форми буття людини: посередність і самість, то Ж.-П. Сартр, виходячи з ідей Г. Гегеля, виділяє три форми буття: в-собі, для-себе, для-іншого. Спочатку філософ досліджує діалектику трансформації буття в-собі в буття для-себе. «Онтологія нас навчила: 1) якщо в-собі має заснувати себе, воно може вдатися до такої спроби, тільки роблячись свідомістю <...> 2) свідомість є, фактично, проектом заснувати себе, тобто досягти гідності в-собі-для-себе або в-собі-як-самопричини» [496, с. 837]. Уважаємо, що трансформація буття в-собі на буття для-себе не є остаточною метою людини. Буття для-себе мусить трансформуватися в буття для-іншого. Людина, долаючи саму себе, піднімається до належного буття. На початку праці «Буття й ніщо» Ж. -П. Сартр заявив, що суб'єкт має бути свідомим, але не сказав, яку людину слід уважати свідомою, бо не з'ясував, якому типові людини має належати пріоритет.

Посилаючись на екзистенційний психоаналіз, Ж.-П. Сартр зауважує, що буття є «синтетичним поєднанням в-собі з для-себе» [496, с. 845], але ми не погоджуємось із цим твердженням. Суспільне буття не може бути лише поєднанням буття в-собі і буття для-себе. Вирішальну роль відіграє той рівень буття, який у філософа отримав назву буття для-іншого, але, на жаль, залишився недослідженим. На думку Ж.-П. Сартра, онтологія має досліджувати перш за все умови трансформування буття в-собі на буття для-себе. На ці роздуми зауважимо, по-перше, трансформація буття в-собі на буття для-себе – це проблема філософської антропології, а не онтології, а, по-друге, більш значущою

проблемою є трансформація буття для-себе в буття для-іншого. Отож онтологія Ж.-П. Сартра не розкриває структуру буття. Підхід до буття як до свідомості не дав відповіді на питання, яке філософ поставив на початку праці: якою має бути людина й світ.

Отже, буття людини у світі опинилося в небезпеці. Причини такого стану полягають у пріоритеті матеріального, який реалізовує, говорячи понятійним апаратом М. Гайдеггера, – посередність, а словами Ж.-П. Сартра – людина, яка живе на рівні буття для-себе. Для філософського осмислення кризи слід переосмислити співвідношення матеріального й ідеального в життєдіяльності людини. Людство не може більше розвиватися стихійно. Для подолання стихійності слід визначити первоначала суспільного буття. Буття має два складники: матеріальний й духовний. Подібний підхід розвиває й сучасний австрійський філософ Е. Корет: «Цю єдність буття й духу <...> ми можемо назвати *онтологічною істиною* <...> не лише суцього і не лише знання про суще, але й істиною буття...» [275, с. 152], що у філософа в подальшому отримало назву абсолютна істина [275, с. 155].

Ж.-П. Сартр переоцінив роль свідомості в трансформації буття в-собі в буття для-себе, а також можливості людини типу буття для-себе в саморозвиткові. Парадокс полягає в тому, що людина може розуміти, але не докладатиме зусиль до вдосконалення. Для зазначеного кроку їй потрібно проявити неабияку волю. У Ж.-П. Сартра цей процес постає як еволюція, тоді як насправді це внутрішня революція. У переході з рівня на рівень Ж.-П. Сартр не врахував досвіду А. Августина, який уважав, що не кожна людина здатна власними зусиллями звільнитися від тілесних залежностей [4, с. 234–235]. У цьому процесі їй потрібна зовнішня підтримка, але й за таких умов на внутрішню революцію наважиться надзвичайно малий відсоток людей. Сьогодні людина типу буття для-себе реалізовує пріоритет матеріального й ігнорує духовний складник життєдіяльності. Натомість, на нашу думку, людина типу буття для-іншого здатна поєднати у своїй діяльності матеріальне й духовне та забезпечити пріоритет духовного.

Підсумовуючи роздуми М. Гайдеггера й Ж.-П. Сартра щодо ролі первоначал у життєдіяльності людини й суспільства, зазначимо, що вони осмислювали їх з урахуванням рівня духовного розвитку людини, отож усвідомлювали зв'язок метафізичної проблематики з якостями людини. М. Гайдеггер зрозумів, що посередності належить

пріоритет, проте сформулював екзистенціали (турбота, совість), на основі яких має здійснюватися подальший розвиток людини. Ж.-П. Сартр усю увагу зосередив на трансформації буття в-собі на буття для-себе, абсолютизувавши можливості свідомості. Проблема ж полягає в тому, як буття для-себе змінити на буття для-іншого. Отож дослідження М. Гайдеггера й Ж.-П. Сартра здійснювалися в одному напрямі, але різним понятійним апаратом.

Певною антитезою філософським поглядам М. Гайдеггера й Ж.-П. Сартра на метафізику є позиція французького філософа-неотоміста Ж. Маритена (1882–1973), який вважає, що за феноменами метафізика має побачити, а потім донести до людської свідомості аксіоми (первоначала) буття. Філософ висвітлив парадокс: людина водночас потребує знання істин первоначал, але їх ігнорує. Призначення метафізики Ж. Маритен убачає в «установленні справедливого порядку у світі», який би забезпечував людині міцне підґрунтя існування й справжні цінності [353, с. 111]. Усвідомлення первоначал буття має більше значення для життєдіяльності людини, ніж будь-які досягнення природничих наук. Філософ максимально точно висловив призначення метафізики. Вона є «*причиною всіх причин*», принципом усього, що існує, – первоначалом [353, с. 113].

Ж. Маритен звернув увагу на те, що заняття метафізикою потребують чистого інтелекту, волі й мужності – усієї повноти духовного буття [353, с. 114], проте більшість філософів зазвичай не здатні до такої життєдіяльності, до любові до істини, яку Ж. Маритен трактує як подолання тварного існування. Така позиція дозволила філософу зрозуміти сутність кризи, яку переживала Європа на початку 30-х р. ХХ ст.: «Зло раціоналізму породило розбрат між природою і *формою розуму*» [353, с. 122]. У контексті філософії неотомізму цей висновок слід розуміти як суперечності між природними потребами людини і її духовним удосконаленням. Людина розміняла духовні потреби на природні. Ці суперечності з часом призвели до антрополого-глобальної катастрофи. Зазначена криза поставила людину на межу існування, що змушуватиме філософію повернутися до первоначал. Таке розуміння причин європейської кризи залишається актуальним і сьогодні. Людство не усвідомлює, що причини кризи в розумі, який відокремився від любові й перетворився на здоровий глузд і шукає вигоди.

Місію Європи філософ убачає у вірі в християнські цінності – особистісні ідеали. Роздуми про призначення метафізики Ж. Маритен

поширює на світ загалом і робить висновок: Схід такий само хворий, як і Захід. Відродження філософ розуміє як відродження розуму в його єдності з любов'ю. За таких умов Євангеліє і філософія, містика та метафізика, божественне і людське не заперечуватимуть один одного. Отож філософ-неотоміст за первоначало приймає розум у його єдності з любов'ю, що знімає суперечності між релігією і філософією, божественним і людським.

У контексті роздумів М. Гайдеггера про метафізику як науку про мислення на основі межових понять про ціле [610, с. 121] та Ж. Маритена про єдність розуму й любові сформулюємо достатні підстави людського й суспільного буття. По-перше, буття можливе як єдність духовного й матеріального складників, але за умов пріоритету духовного. По-друге, особистість є субстанцією, здатною забезпечити пріоритет духовного над матеріальним. Отже, метафізика – це філософська наука про межові умови єдності людини зі світом.

Суттєвий внесок у розуміння первоначал суспільного буття зробив українсько-російський філософ М. Бердяєв (1874–1948). Проблема первоначала стає для нього актуальною після поразки Першої російської революції 1905–1907 рр. Філософ дійшов висновку, що матеріальним чинникам не можна надавати пріоритет. Це твердження стосується не лише російської філософії, але й європейської. «Людина не пояснювана винятково знизу, як хотіли Маркс і Фюрербах, як хочуть Гайдеггер і Сартр, як хочуть усі матеріалісти. У людині є щось абсолютно не пояснюване знизу, щось, що приходить з вищого світу» [52, с. 13]. Розвиваючи християнські ідеї, погляди І. Канта, Й. Фіхте щодо метафізичних основ буття, М. Бердяєв писав: «Найбільш грандіозну спробу примирення належного (у кантівському розумінні) та історичної реальності зробив Г. Гегель. Але антиномія людини та історії, конфлікту того, що має бути, з тим, що є, може бути розв'язана лише в есхатологічній перспективі» [52, с. 88]. Філософ висновує, що буття має відповідати потребам духовного вдосконалення людини. У подальших роздумах М. Бердяєв ще категоричніший, він пише, що метафізика має ґрунтуватися на ідеї духу: «Єдина метафізика, яку може визнати екзистенціальна філософія, є символіка духовного досвіду» [52, с. 10–11].

У М. Бердяєва поступово формується думка, що первоначала не можна зводити до одного феномена. «В історії відбувається дуже складна взаємодія трьох начал: начала необхідності, начала

свободи і <...> благодаті. Співвідношення цих трьох начал і визначає всю складність історичної долі людини, у них треба бачити первісні метафізичні сили, які діють в історії» [57, с. 48–49]. Необхідність у різні періоди розвитку суспільства набувала різних форм: природні потреби людини, розвиток продуктивних сил, реформування політичної структури суспільства, а найчастіше постає у формі тих чи тих спокус. Шлях необхідності та спокус – це легкий шлях життя. Ось чому людство протягом історії віддає пріоритет необхідності перед свободою й духом, проте на цьому шляху воно дійшло до межі. Далі йти шляхом необхідності – це обирати самознищення. Розв'язання суперечностей між необхідністю та свободою мовою християнства – це благодать, а мовою філософії – це справедливість.

Цікавою є дискусія М. Бердяєва з М. Гайдеггером і Ж.-П. Сартром щодо основ суспільного буття. М. Бердяєв трактує позицію М. Гайдеггера й Ж.-П. Сартра як матеріалістичну, і з цим висновком варто погодитися. На думку М. Бердяєва, цілісну людину М. Гайдеггер замінив терміном *Das Man*. «*Dasein* підкорений *Das Man*, буденному, банальному існуванню, у якому ніщо не мислить і не судить самотійно, а винятково так, як мислять і судять інші, тобто безіменно й безособово» [52, с. 108], отож людина Гайдеггера залежна від суспільства. Слід погодитися з висновками М. Бердяєва, що М. Гайдеггер не знайшов первоначал буття. Порівнюючи погляди М. Бердяєва з поглядами М. Гайдеггера й Е. Гуссерля, бачимо суттєві відмінності: кризу буття українсько-російський філософ убачав у якостях самої людини, тоді як німецькі філософи – у філософії й метафізиці. (Додатково зауважимо, що думки М. Бердяєва збігаються з роздумами сучасної української дослідниці С. Куцепал, яка, осмислюючи ідеї М. Гайдеггера й Ж.-П. Сартра, не без підстав стверджує, що головною метою їхньої філософії було «винесення за дужки» метафізичних досягнень шляхом редукції сутності до комплексу явищ, а загальною тенденцією філософії ХХ ст. є розхитування метафізичної традиції [296, с. 55, 126]. Варто погодитися з цими висновками, але вони потребують суттєвих уточнень. М. Гайдеггер і Ж.-П. Сартр не зрозуміли конститутивного принципу духовної ієрархії як для людини, так і суспільного буття).

Ставлення до метафізики як першої філософії у ХХ ст. суперечливе: її одночасно заперечують і визнають необхідною, що яскраво проявилось в А. Лавджоя та французького письменника, філософа-екзистенціаліста А. Камю (1913–1960). А. Лавджой у

праці «Великий ланцюг буття» (1936) повертає до філософського вжитку забутої ідеї духовної ієрархії, що свого часу знайшла втілення в концепції ланцюга буття. (Зазначена концепція цілісно охоплювала життєдіяльність людини та суспільства й була підґрунтям теології, філософії й наукових досліджень до епохи Просвітництва [297, с. 6]). Зауважимо, що ці ідеї залишаються неосмисленими й до сьогодні. На початку свого дослідження А. Лавджой розмежовує поняття реальності та істинного блага й доводить їхню протилежність. Пошуки істинного блага були серед завдань класичної метафізики, яка свою необхідність обґрунтовувала онтологічною неповноцінністю світу [298, с. 35], нейтралізувала недосконалість суспільства, а тому мала практичне й навіть інструментальне значення. Первоначала, з позиції класичної метафізики, доводять необхідність кінцевих причин суспільного буття, що знайшло втілення в принципі достатньої підстави Г. Ляйбніца [298, с. 151]. Класичну метафізику А. Лавджой називає філософією потойбічного світу, яка пояснювала, що суспільне буття має первоначала, єдину основу існування. (Спеціально зазначимо, що поняття „потойбічний світ” філософ уживає не в релігійному значенні, а у філософському – це світ, який орієнтується на абсолютне благо та істину).

А. Камю визнає закономірним прагнення людини до абсолюту, але фундаментальними поняттями своєї філософії вважає концепти «абсурд» і «бунт», які набувають метафізичного трактування. «Метафізичний бунт – це повстання людини проти власної долі та проти всієї світобудови. Цей бунт метафізичний, оскільки піддає сумнівам кінцеві цілі людини та всесвіту. Раб протестує проти долі, уготованої йому рабським його становищем...» [232, с. 135]. Уважаємо, що виходу з цього бунту філософ не знайшов.

Французький філософ, культуролог і психолог М. Фуко (1926–1984), досліджуючи метафізичну проблематику, у контексті ідей А. Камю водночас заперечує й визнає її необхідність. Підґрунтям першого твердження є народження на початку XVI ст. феномена європейської людини, яка почала заперечувати Бога й метафізику взагалі [600, с. 408–409]. Розмірковуючи над цією проблемою проблем, М. Фуко поділяє висновок Ф. Ніцше про смерть Бога. Твердження «Бог помер» водночас означає смерть вбивці [600, с. 486]. Філософ залишив без відповіді питання: хто вбив Бога та знищив первоначала. Припускаємо, що це могла бути людина, яка, за термінологією М. Гайдеггера, не вкорінена в буття – *Das Man*.

Урешті-решт М. Фуко змушений зробити висновок, що дійсність вимагає первоначал. У їхній ролі в нього постають праця, життя й мова, які формують спосіб буття від мислення до форм економічної діяльності, хоча вчений і погоджується, що вони не дозволяють відчувати повноту буття [600, с. 423–425]. Це змушує філософа поставити проблему переосмислення первоначал і формування нових, хоча визнає відсутність способу мислення, який би дозволив подолати суперечності людського існування [600, с. 548, 433]. Аналіз європейських проблем приводить філософа до визнання фундаментальних суперечностей між буттям і мисленням (буттям мови). «У західній культурі буття людини й буття мови не могли співіснувати та поєднуватися одне з одним» [600, с. 434]. Це дійсно так. Буття людини й буття свідомості не поєднуються в життєдіяльності посередньої людини, проте вони утворюють єдність у діяльності особистості. Це довів Ф. Шеллінг, коли зафіксував можливість несуперечливого поєднання буття й свідомості на основі філософії тотожності суб'єкта і об'єкта. Отож М. Фуко визнає брак мислення, не пов'язуючи його з людськими якостями.

На захист метафізики в середині ХХ ст. став К. Ясперс, зазначивши: «Сама собою існує тільки одна істина, яка дійсна поза будь-яким часом. Вона незмінна й вічно дорівнює сама собі. <...> Сенс так чи так відкритої істини незалежний від часу й культури, від ситуацій і умов, за яких уперше стало можливим її відшукати. Сама вона не підкоряється умовам, яким підкоряється процес її відкриття» [677, с. 101]. На жаль, філософ не назвав цю істину.

Досліджуючи стан філософської думки у зв'язку зі станом суспільного буття, Ю. Габермас виділив напрями, що протистояли класичній традиції, зокрема постметафізичне мислення та комунікативну філософію [113, с. 9]. За висновками фундатора комунікативної філософії, постметафізичне мислення починається з критики Г. Гегеля, але спеціально підкреслимо, що ця критика не вповні відповідає сутності гегелівської філософії, оскільки Ю. Габермас не зрозумів, що стоїть за гегелівським поняттям «абсолютний дух». Безумовно, комунікативна філософія зробила внесок у розуміння первоначал суспільного буття на основі понять «соціальна дія», «інтерація», «комунікативна дія», «соціальний порядок». На їх основі суспільство постає як структурований життєсвіт, який утворюється й відтворюється через комунікативну

дію [113, с. 77]. На жаль, серед цих понять відсутнє поняття особистості. Замість нього філософ уживає поняття особа, суб'єкт, учасники комунікації та дискурсу, за допомогою яких ставить питання: «Як можливий соціальний порядок»? [113, с. 79], як можливе буття? Як відповідь на ці питання філософ розвиває ідею дискурсивно-комунікативних практик, проте останні поки що не стали ефективним інструментом соціальної діяльності, оскільки в них, на нашу думку, з одного боку, немає розуміння ролі й значення первоначал суспільного буття, а з іншого, – значущості особистості.

Чеський філософ Я. Паточка (1907–1977) в умовах критики метафізики розвиває її надбання й трактує метафізику як «науку про універсальне ціле» [417, с. 9], яка набувала різної історичної інтерпретації. Філософ ставить питання про метафізичне й аметафізичне розуміння світу. Метафізичне розуміння – це цілісне сприйняття світу, у якому людина стоїть перед вибором, тоді як аметафізичне – це факт, і людина має визнати світ таким, яким він є [415, с. 168]. У центрі цілого, а значить, і в центрі метафізики має бути людина. Філософ чітко сформулював думку про зв'язок сутності людини й метафізики: питання про людину та її сутність є шляхом до класичної метафізики [415, с. 61]. Продовжуючи цю плідну думку, додамо, що сучасна антрополого-глобальна катастрофа – це відбиття того факту, що філософія дотепер не запропонувала належної теорії сутності людини. Філософ розрізняє повноцінне і неповноцінне життя та з деяким сумом підкреслює, що людина досі не розуміє сама себе [415, с. 65]. Під впливом європейських проблем філософ доходить висновку, що ігнорування метафізики дорого коштує людині, яка «відвертається від власної суті, щоб її не бачити, щоб не помічати, наскільки вона нікчемна» [415, с. 128]. Людина стала річчю серед речей, «перестала бути». Для характеристики такого духовного стану філософ звертається до філософії Б. Паскаля і на основі його роздумів стверджує, що людина розважається, щоб забути свою нищість, свою приниженість, свою недостатність, несамотійність, безпомічність, спустошеність, які її охоплюють. Відбулася втеча людини від власної сутності, пізнання якої вона замінила питаннями оптимізму-песимізму, прогресу тощо. Я. Паточка дорікає людині, але це критика стовідсотково стосується філософів, оскільки вони лише відображали стан суспільної свідомості, тоді як

необхідно наповнювати людське життя смислом. Я. Паточка не ідеалізує людину, проте орієнтує її на вдосконалення. Філософ послідовно й логічно наближає нас до закону людського життя: «бути тим, чим ми не є, і не бути тим, чим ми є» [415, с. 155], який орієнтує людину на те, що вона має ставати суб'єктом власної духовної діяльності.

Метафізичну проблематику сутності та існування Я. Паточка розглядає в контексті людського буття [415, с. 66] й доводить, що в історії філософії питання про буття – це питання про загальну об'єктивну істину, яка вища за існування: у християнстві це знайшло відображення в ідеї Бога, у Г. Гегеля в абсолютній ідеї. Я. Паточка критикує позицію метафізичного етернізму, для якого есенція завжди була чимось заданим, готовим, отже, вічним. Філософ відстоює думку, що есенція має історичний характер: «*Історична есенція* – це не абсолютна вічна чи позачасова величина, а, радше, її вічна, позачасова та надчасова природа...» [415, с. 71]. Дискутуючи, зауважимо, що втіленням позачасової істини є особистість. Зовнішні (історичні) характеристики особистості змінюються, проте сутнісні залишаються незмінними: здатність діяти відповідно до інтересів цілого. Отож сутність, і людська зокрема, з часом змінюється лише за формою. Я. Паточка критикує сучасну метафізику за те, що вона намагалася редукувати буття на щось існуюче, конкретне. Філософ вважає, що це неможливо [415, с. 134]. У цих твердженнях є сенс. Буття не можна зводити до існування, Dasein, як це зробила екзистенційна філософія, проте серед екзистенції може бути – як випадковість – те, що є справжнім буттям.

Плідні ідеї розвиває сучасний французький філософ В. Декомб у процесі осмислення філософії Ф. Ніцше й М. Гайдеггера. В. Декомб виокремлює з проблеми буття питання про існування. Для доведення його значущості звертається до філософії Ф. Ніцше. На думку французького філософа, Ф. Ніцше розглядав питання про існування та його цінності як найголовніше питання філософії, виділивши три форми справжнього існування: філософ, святий і митець [173, с. 271–273]. Звичайно, у цьому твердженні є сенс, але як бути іншим? В. Декомб висловлює критичну думку щодо змісту філософії існування – екзистенціалізму. Ця філософія породжена епохою, що пізнала розчарування [173, с. 273]. Додамо, що філософія екзистенціалізму була доволі поверховою реакцією на

тотальне знеособлене європейське буття. У розумінні В. Декомба питання про існування – це питання про те, як прийти до порозуміння з тим, що є [173, с. 276]. Але як можуть прийти до порозуміння особистість і знеособлена людина, шляхетна людина і хам? Тут є три шляхи: боротися, пристосуватися або змиритися ціною втрати власної гідності. Людина опиняється в ситуації метафізичного вибору. Ці роздуми приводять В. Декомба до висновку: має бути єдиний зміст буття, але він залишається нез'ясованим. Запропонуємо свою відповідь. Зміст буття – це досягнення рівня досконалої людини, що відбувається в процесі зовнішньої та внутрішньої боротьби з природною необхідністю та знеособленим зовнішнім світом. Роздуми В. Декомба схиляють до таких висновків. Питання про буття – це питання про форми буття, особистісні чи знеособлені. Питання про існування – це питання про конкретне: чи боротися за своє призначення, свою гідність, чи підкоритися, пристосуватися до знеособленого. Свого часу М. Гайдеггер щодо цієї ситуації зауважував: Dasein скероване на «збереження та спасіння власної сутності» [Цит. за: 173, с. 288], тобто орієнтував людину на пристосування. В. Декомб розчарований й іронізує щодо такої позиції М. Гайдеггера.

Сучасний німецький філософ Т. Ренч визнає, що людина опинилася в критичній ситуації, а тому задає метафізичне питання: «Як взагалі можливий людський світ?» Не заперечуючи роль і значення класичної метафізики, на основі комунікативної філософії, герменевтики філософ шукає первоначала буття й формулює їх як «людська фундаментальна ситуація» або «первинний світ» [445, с. 100]. У подальшому первинний світ філософ трактує як комунікативні, екзистенційні форми людського буття, для яких характерна крихкість, асиметрія, скінченність, смерть, відчуження, зло, провина, божевілля тощо. Уявлення про первинний світ знаходять відбиття у свідомості людини в таких екзистенційних твердженнях: ми завжди маємо десь бути; ми не можемо повернути минуле; ми не можемо змінити те, що сталося; ми не можемо зупинити час; ми є власними смисловими проектами; ми мусимо жити з іншими; ми залежні від ближніх тощо [445, с. 218]. Незважаючи на тимчасовість людського перебування у світі, Т. Ренч ставить перед людиною питання про її призначення й стверджує, що її життя має ґрунтуватися на етиці й таких засадах як справедливість, свобода, орієнтованість на

істинність, відвертість, дружба, доброзичливість, які називає екзистенціалами спільного життя та трактує їх як правильні настанови до життя [445, с. 302, 308, 330]. Підсумовуючи, зазначимо, що філософ наблизився до усвідомлення значущості основ суспільного буття. Недоліком роздумів Т. Ренча є те, що він шукав первоначала поза межами людських якостей.

Глобалізований світ поставив на порядок денний проблему безпеки. Сучасний ірландський філософ М. Дилон актуальність цієї проблеми пов'язує з відсутністю метафізичних засад буття [184, с. 222–223].

Ми окреслили генезу філософських теорій, що доводять роль і значення первоначал суспільного буття, проте критика метафізики теж має давню історію. В античності з'являється скептицизм, в епоху Просвітництва – емпіризм, у Новий час – позитивізм, у постмодерну епоху – логічний неопозитивізм, деконструктивізм, феноменологія досвіду. Аргументи противників метафізики можна звести до таких тверджень: метафізика оперує поняттями, які перебувають поза межами людського досвіду, а тому їх не можна перевірити, оскільки вони позбавлені смислу й суперечать логіці, а деякі філософи стверджують, що метафізика – це різновид філософської лайки [536, с. 119].

Під тиском суспільних проблем і не без впливу психоаналізу філософи на початку ХХ ст. поступово усвідомлюють, що на людське мислення впливає багато чинників: індивідуальне й колективне несвідоме, соціально-політичні уявлення, культура мови, які накладаються один на одного. Цей стан філософської свідомості сучасний американський філософ Р. Гарнас підсумував у твердженні: «Не можна покладатися на розум як на джерело точних суджень про дійсність» [535, с. 298]. Філософія й філософи почали усвідомлювати обмеженість розуму і зійшлися на його нездатності досягнути об'єктивний космічний порядок [535, с. 299]. До цього висновку дійшли Б. Рассел, М. Гайдеггер, Л. Вітгенштейн, але різними шляхами. Це призвело до того, що філософи почали розчаровуватися в можливостях розуму, філософія втрачала владу над суспільною свідомістю, отож виявилася нездатною конструктивно впливати на суспільне життя й культуру. У цій надзвичайно суперечливій ситуації людський розум покладає надію на науку, а філософам не залишалося нічого іншого, як переключитися на дослідження мови, людського досвіду з позиції феноменології та екзистенційної філософії.

В епоху постмодерну стає загально визнаним, що людське мислення зумовлене багатьма суб'єктивними й об'єктивними чинниками, що об'єктивна сутність речі (річ-у-собі) залишається поза межами людської свідомості, тому істина недоступна розуму. Людина має змиритися з неоднозначністю та множинністю, а тому про істину варто говорити лише в контексті. На початку ХХ ст. з'являється вчення про конвенційний зміст істини. Щодо істини, то постмодернізм наполягає на тому, що будь-яке людське пізнання є лише тлумачення й жодне не може претендувати на істинне. Безумовно, ці твердження несумісні з положеннями метафізики, яка наполягає на наявності первоначал.

Осмилюючи світоглядні можливості постмодерної філософії, Р. Тарнас висновує: «Зворотним боком відкритості й розпливчастості постмодерністської свідомості є відсутність будь-якого твердого підґрунтя для світогляду» [535, с. 337]. Відсутність світоглядного підґрунтя вело до суб'єктивізму, втрати ціннісних орієнтацій. Цей стан суспільної свідомості максимально об'єктивно висвітлив Р. Тарнас: «Зіткнення суб'єктивних позицій, якнайгостріше усвідомлення культурної роздробленості та історичної відносності будь-якого знання, нав'язливе відчуття невизначеності й загального розпаду, плюралізм на межі гнітючої незв'язності – з усього цього й складався „стан постмодерн”» [535, с. 338]. Безумовно, такий стан філософської думки вимагав ревізії. Колективне несвідоме філософів знайшло офірного козла – метафізику.

Р. Тарнас доволі обґрунтовано сформулював обмежені гносеологічні та світоглядні можливості постмодерної філософії: «Філософи-постмодерністи можуть скільки завгодно порівнювати та протиставляти, аналізувати й обговорювати всю множину поглядів, висловлених до них, <...>, однак вони не можуть претендувати на володіння тією позаісторичною Архімедовою точкою підпори, яка дозволила б судити, чи дійсно представляє цей погляд „Істину”, чи ні» [535, с. 339]. Отож у філософів-постмодерністів не вистачило рефлексії для критичної оцінки можливостей їхнього філософського напрямку. Тому вони з усіх боків розпочали критику метафізики, яка намагалася усвідомити первоначала буття. Нападки на метафізику здійснювали під приводом боротьби з тоталітаризмом, класичною концепцією істини. Р. Тарнас висловлює надзвичайно категоричну, але, уважаємо, справедливую критику щодо деконструктивістського

змісту постмодерністської філософії, її вкрай негативного впливу на людську свідомість, що деморалізувало західне мислення [535, с. 340].

Аналітичну філософію розглядають як антиметафізичний напрям у сучасній філософії, до якого відносять Л. Вітгенштайна, М. Дамміта, Д. Девідсона, Р. Карнапа, У. Куайна, Д. Мура, Г. Патнема, Ф. Рамсея, Б. Рассела, Р. Рорті, Б. Страуда [705], А. Тарського та ін. Заперечення логічного позитивізму зводяться до того, що метафізичні твердження складаються зі слів, які «не мають сенсу, нічого не позначають» [246, с. 76], тому метафізичне знання неможливо перевірити, бо зміст речень говорить лише про те, що можна перевірити [246, с. 84]. На думку представників логічного позитивізму, Р. Карнапа зокрема, логічний аналіз виносить вирок не лише метафізиці, але й будь-якому знанню, що ґрунтується на чистому мисленні, інтуїції, а також цінностях і моральних нормах, які не можуть бути верифікованими й виведеними з емпіричних засновків [246, с. 85]. Для заперечення метафізики Р. Карнап аналізує зміст слова «бути» й указує на два його значення: його вживають як зв'язку і як позначення існування [246, с. 82–83]. Звертаємо увагу, що зміст *бути* не вичерпується цими значеннями; вони означають справжнє існування: бути істинним, тим, на кому тримається життя. *Бути* є синонімом справжнього буття й за змістом протилежне небуттю. *Бути* підкреслювало єдність між способом життя і словом. *Бути* – значить слово реалізувати в способі свого життя. Небуття – це не справжнє існування. Буття й небуття означають конфлікт між особистісним буттям і знеособленим існуванням. Незважаючи на критику, Р. Карнап не заперечував метафізику. Він уважав, що вона виникає як відбиття емоційно-вольового відношення до світу, тобто є продуктом несвідомого [246, с. 87]. Отож критика метафізики з боку аналітичної філософії зводилася до того, що метафізика не може надати загальнозначущих критеріїв, на основі яких можна визначити правильність людського розвитку та його об'єктивність. Проте аналітична філософія, заперечуючи метафізичну проблематику, актуалізувала прагматичний зміст метафізики, а саме: метафізичні питання – це питання мовної політики [222, с. 103–107].

На противагу класичній метафізиці Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі вводять поняття ризоми. Якщо класична метафізика передбачала

порядок, наявність первоначал, то ризома – це заперечення єднального центру, першопринципів і навпаки визнання рівноцінності множинностей. Ризома містить такі складники: 1) заперечення причинності: будь-яке явище може бути пов'язане з будь-яким іншим; 2) множинність як сукупність вимірів; 3) принцип непаралельної еволюції; 4) ацентрована, не ієрархізована система [207, с. 361–362]. Таке розуміння світу наполягає на множинності начал, що зумовлює панування плюралізму. Уважаємо, що концепт ризоми відобразив стан внутрішнього й зовнішнього хаосу. (Осмислюючи ризоматичну модель, С. Куцепал пише, що людина в такій системі координат вільна від попереднього досвіду й опиняється перед множинністю рівноправних виборів. Присутність на ризомі – це перебування на нескінченній площині [296, с. 45]. Ризому С. Куцепал трактує як ацентровану систему, що перебуває в постійному становленні [296, с. 51]). Згодні, що сучасна людська спільнота ацентрована, але конфлікти ХХ ст. – поч. ХХІ ст. доводить, що вона перебуває не в процесі становлення, а в стані деградації. Але виникає питання: як знайти відповідь і ключ до розв'язання сучасної антрополого-глобальної катастрофи? На жаль, відповіді на це питання філософія Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі не пропонує.

Французький філософ, лідер деконструктивістського напрямку в постмодерній філософії Ж. Деррида (1930–2004) продовжив критику класичної метафізики. Для розуміння змісту поглядів будь-якого філософа важливо усвідомити соціально-політичну проблему, що спонукає його до роздумів. Гадаємо, що Ж. Дерриду турбувала ситуація трансформації будь-якої структури від одного стану до іншого. «Перехід від однієї структури до іншої – наприклад, від природного стану до суспільного – неможливо пояснити ніяким структурним аналізом: справа тут радше у втручанні якихось зовнішніх, ірраціональних, катастрофічних подій» [176, с. 439]. У цьому процесі філософ віддав пріоритет випадковості. Безумовно, проблема фундаментальна. Філософи намагаються розв'язувати її на всіх структурних рівнях буття. (У християнстві цю проблему пояснюють на основі звернення до Бога, який творить світ Словом; І. Кант доводить за допомогою категоричного імперативу; Г. Гегель – зверненням до абсолютного духу; Ф. Ніцше – на основі ідеї надлюдини. Отже, філософська думка шукає абсолют у вигляді суб'єкта). На нашу думку, Ж. Деррида цю тенденцію не визнає і віддає пріоритет випадковості й змінності.

Іншою особливістю філософії Ж. Дерриди є заперечення зв'язку між словом і способом життя, проте, як ми вже не раз наголошували, цей зв'язок залишається поза увагою філософів. Метафізика ґрунтується на пріоритеті досконалої людини над пересічною, яка для доведення істини знаходить відповідне слово. Цей факт В. Віндельбанд висловив у твердженні: «Будь-який прогрес у релігійному житті людства здійснюється лише через могутніх особистостей: це вони дають нову форму почуттю <...> і пробуджують його в інших людях» [104, с. 252]. Цю тенденцію висловлено і в Євангелії: «Споконвіку було Слово, і Слово було в Бога, і Слово було Бог» (Ін. 1.1). Перевагу слову віддавали й грецькі філософи (Сократ зокрема), розуміючи органічний зв'язок слова зі способом життя людини. Суперечність між способом життя людини і словом завжди можна зафіксувати, проте в умовах постмодерного світу зв'язок між словом і способом життя став настільки далекий, що деякі філософи його не усвідомлюють, а інших він дратує, викликаючи бажання його знищити. Гадаємо, що Ж. Деррида розумів ці зв'язки між словом і способом життя людини, але вирішив, що вони не значущі, і наважився їх заперечити, а можливо, і знищити. На це місце він поставив зв'язки між словом і письмом.

Класична метафізика завжди акцентувала увагу на пошуках первоначал суспільного буття, бо розуміла, що без них життя перетвориться на хаос. Цей зв'язок Ж. Деррида якраз і намагається деконструювати, точніше зруйнувати на основі заперечення значущості концептуальних протиставлень: живе – неживе, дійсність – видимість, фізичне – психічне, природа – культура, тваринний стан – людський стан, чоловіче – жіноче тощо. Сенс цих протиставлень в історії культури полягав у тому, що він фіксував сталий момент у розвиткові буття, допомагав сформувати культурні норми, які завжди ґрунтуються на відмінності й тотожності, ствердженні й запереченні, проте у філософії Дерриди в процесі аналізу бінарних конструкцій «слабший» член «піднімається» до рівня «сильнішого». Це призводить до того, що суперечності зникають, водночас зникають і момент усталеності, і встановлені норми. Цей процес філософ абсолютизує й називає відмінністю. Уважаємо, що абсолютизувати відмінність і становлення – це продукт одновимірного мислення. Філософія Ж. Дерриди – це філософія Парменіда, але навпаки: старогрецький

філософ у дихотомії видиме – невидиме, змінне – стає віддав пріоритет незмінному, вічному, бо зрозумів, що на ньому тримається життя, і в дослідженні вічного вбачав призначення філософії. Ж. Деррида в дусі Постмодерну абсолютизував змінність, тим самим доводячи факт зовнішнього та внутрішнього хаосу. У результаті такої реконструкції руйнуються культурні норми, порядок. Людина втрачає підґрунтя для світоглядної й політичної орієнтації. Виходить, що Ж. Деррида запропонував відмінність прийняти за підґрунтя буття. Це крайня форма релятивізму, що вносить хаос у людську свідомість і надає можливість маніпулювати людиною. Так Ж. Деррида відкрив дорогу політикам для маніпулювання свідомістю людини. Наслідком цих роздумів стало те, що етика й метафізика втрачають підґрунтя.

Філософію Ж. Дерриди було піддано критиці, яка ґрунтувалася на тому, що людське життя органічно потребує первоначал, оскільки без них воно неможливе. Логіку критиків метафізики намагається з'ясувати американський філософ Дж. Сірл: «Справжня помилка класичного метафізика полягала не у вірі в існування метафізичних основ, а у вірі в те, що, в той чи інший спосіб, такі основи необхідні. У вірі в те, що якби таких основ раптом не виявилось, то щось було б утрачено» [503, с. 244]. Уважаємо, що навіть цей захисник метафізики помилився. Незважаючи на помилки, метафізики послідовно йшли до розуміння взаємозв'язку між метафізикою та особистістю, між метафізикою та способом буття людини й суспільства. Ситуація кін. ХХ – поч. ХХІ ст. однозначно свідчить, що людство перебуває в стані антрополого-глобальної катастрофи, але противники метафізики цього не усвідомлюють.

Дослідники, осмислюючи філософію Ж. Дерриди, звертають увагу на те, що людська думка в пошуках підґрунтя втікає в безконечність, «прирікаючи будь-який пошук *первоначала* (курсив наш. – В. С.) на невдачу» [8, с. 21], Ж. Деррида й сам визнає, що «не існує ніякого лінійного порядку – ні логічного, ні хронологічного» [176, с. 450]. Незважаючи на те, що в наведеній думці філософ обмежився висновком щодо логічного й хронологічного начал, насправді його філософія заперечує первоначала як такі. Уважаємо, що деконструкція як напрям у філософії – це закономірний процес вичерпаності

постмодерністської філософії, яка в особі Ж. Дерриди закреслила єдність між способом буття людини і словом, абсолютизуючи зв'язок між письмом і людиною. Осмислюючи філософію деконструктивізму, зазначимо, що вона знищує саме поняття смислу і кладе край пануванню одних смислів над іншими. Концепти Ж. Дерриди «розрізнення» і «відмінність» – це абсолютизація руху, змінності й ігнорування сталого.

Р. Тарнас дав переконливий філософський аналіз претензіям Ж. Дерриди щодо абсолютного впливу мови на розуміння дійсності: «Мова формує сприйняття дійсності рівно тією мірою, якою дійсність формує мову...» [535, с. 338]. Отож будь-яка думка, в остаточному підсумку, породжена деякими соціокультурними формами життя й органічно з ними пов'язана. Знання – це, з одного боку, історично зумовлений результат мовної практики, а з іншого, – соціально-практичної діяльності. Отже, людський досвід заздалегідь структурований мовою, а людський розум – реальністю. Абсолютизація мови як і абсолютизація практики є продуктом одновимірного мислення.

У добу постмодерну суспільне буття, що в попередні епохи було приборкане істинами метафізики, виходить з-під контролю. Загальною цінністю епохи стає прагнення до споживання. Постмодернізм виявив недовіру до метафізики й разом з тим втратив віру в можливість досягти істини. Якщо перейти від метафізичного рівня осмислення проблеми до антропологічного, то це означає, що в житті зникла людина, яка вірила в істину й прагнула її. Постмодерна філософія зафіксувала неймовірний факт – неможливість висловитися [296, с. 23]. Замість метафізичної реальності постає мовна реальність. У цій ситуації перед постмодерною філософією відкрилися два напрями: перший – іти шляхом аналізу мови; другий – не пориваючи зв'язків метафізики й антропології, заглиблюватися в людську сутність. Насправді ці шляхи поєднані, але їх штучно розірвали. Аналітична філософія пішла шляхом дослідження мови, оскільки спрацював механізм самозахисту. Страх самопізнання закрив дорогу до істини. Так постмодерна філософія сприяла перетворенню людини на споживача. У постмодерну епоху змінився панівний тип людини. Суб'єкт філософування вже не прагнув бути втіленням метафізичних основ буття. Критичне осмислення філософії постмодерну починається з праці А. Бадью «Теорії суб'єкта»

(1982), де автор висуває на передній план суб'єкта, який прагне істини [683].

У класичній метафізиці дослідження були скеровані на з'ясування первоначал суспільного буття, органічно пов'язаних з людськими якостями, зокрема, дослідники намагалися визначити, який тип людини є їх втіленням, тобто здатний бути первоначалом суспільного буття. Питання про первоначала та їх сутність – це питання про те, який тип людини має бути субстанцією. Уважаємо, що істиною буття є особистість, яка є його первоначалом для всіх часів і народів. У релігіях усіх народів особистісне начало відображено в символі Бога. Відкрити цю сутність можна було лише на основі інтуїції, а тому таємниця буття відкрилася релігії. На жаль, філософія лише підходить до розуміння цієї істини. Проблема метафізики не в суцюзому. Суцзце може існувати лише за умов, якщо існуватиме сутність – особистість і їй належатиме пріоритет. Без особистості немає суцзого. Існувати – це означає спиратися на абсолют особистості.

Аналіз генези первоначал суспільного буття дозволяє стверджувати, що в європейській філософії з поч. ХХ ст. переважає розчарування метафізичною проблематикою. Ця тенденція почалася з Е. Гуссерля, який розпочав переосмислення класичної метафізики, не зрозумівши того, що вона органічно пов'язана з людськими якостями, з певним типом людини, тому його зусилля розробити універсальну філософію не увінчалися успіхом. М. Гайдеггер розумів проблематику, пов'язану з духовними якостями людини, але тиск знеособленого суспільства та власні політичні помилки не дозволили йому визнати позитиви класичної метафізики. Питання про ніщо як певний тип людини стає центральним питанням його метафізики. Метафізику філософ поєднує з філософською антропологією, але він не бачив у житті особистості й змушений був визнати, що ніщо належить пріоритет у суспільстві. Зрозуміло, що це був відхід від класичної метафізики. Осмислюючи антиметафізичну традицію, уособленням якої є Р. Карнап і Ж. Деррида, задамо питання про критерії істини. Зазначені філософи орієнтувалися на очевидне, але з часів Парменіда й Платона доведено, що видиме не має статусу істини. Орієнтація на очевидне не дозволила побачити традицію й істину. А. Камю, М. Фуко не заперечують ролі та значення метафізики, але висловлюють думку, що потрібно переосмислити основи

суспільного буття. Заперечення метафізики досягають апогею у філософії Ж. Дерриди. Висунувши категорію відмінності на перший план своїх роздумів, філософ заперечив необхідність первоначал буття. Отож в умовах постмодерної філософії первоначала суспільного буття перестали цікавити філософів.

Інтерес М. Бердяєва й С. Франка до метафізики був зумовлений Жовтневим переворотом 1917 р. та подальшою деградацією Росії, що актуалізувало проблему первоначал, принципів буття і змушувало шукати відповідь на питання: хто є суб'єктом історичної діяльності. Роздуми російського філософа С. Франка (1877–1950) щодо змісту суспільного буття слід сприймати як реакцію на марксистське трактування буття. Філософ стоїть на позиції, що, незважаючи на множинність форм суспільного буття, існує загальна його сутність, і акцентує увагу на тому, що первоначала впливають із самої сутності людини й суспільства, усі кризи мають загальну причину, а їх пізнання має бути завданням соціальної філософії [585, с. 17].

С. Франк вносить суттєве уточнення в розуміння суспільного буття: «Суспільне життя, як і буття взагалі, має два розрізи: часовий і позачасовий» [585, с. 28], отож з одного боку, воно є множинним і безперервно змінюється, а з іншого, – це єдність, що проходить через цю множинність. На основі цих роздумів філософ висновує, що філософія має пізнавати те, що є сталим і спільним у всіх суспільних трансформаціях, тобто наголошує на необхідності розвитку соціальної метафізики. Не заперечуючи онтологічних, економічних, телеологічних закономірностей буття, С. Франк звертає увагу на те, що «існують одвічні самі по собі, за своїм внутрішнім значенням, непорушні й незмінні закони суспільного життя, які одні лише визначають збереження й розвиток цього життя; але емпірично ці закони можуть порушуватися й часто порушуються, причому результатом такого порушення є саме загибель або в найкращому випадку параліч, послаблення і хвороба суспільства» [585, с. 34]. Первоначала суспільного буття стосуються як окремої людини, так і суспільства, проте людина як вільна істота може жити за їхніми установками, а може й ігнорувати. На початку свого дослідження С. Франк трактує первоначала як Божественні закони, але далі розкриває їхню філософську суть.

Онтологічну природу суспільного буття С. Франк досліджує крізь відносини між людиною й суспільством і виокремлює два підходи. Перший, універсалістський, вважає, що суспільство – це самостійна реальність, а тому має власні закони розвитку (Платон, Аристотель, стоїцизм). Другий, соціальний атомізм (сингулярність), відстоює примат людини над суспільством (Епікур, Ж.-Ж. Руссо, Т. Гоббс). Зазначені роздуми змушують С. Франка поставити питання: «Як можливе взагалі суспільство як упорядкована єдність спільного життя?» [585, с. 44]. Як відповідь на власне запитання філософ розвиває органічну теорію суспільства, в основу якої покладає духовні зв'язки між людьми. «Цілком очевидно, що це зумовлено саме тим, що зв'язок між членами суспільства духовний, а не матеріальний <...> він є зв'язком між свідомостями людей...» [585, с. 46]. Зрозуміло, що ця теорія виникла як відповідь на марксистську теорію суспільства. Розвиваючи теорію органічного суспільства, С. Франк уважав, що охопити його складність окрема людина не здатна, але здатна людська спільнота, яку він позначає займенником «Ми» [585, с. 47]. Гадаємо, що ці роздуми є предтечею дискурсивно-комунікативної філософії, проте це не відмінняє того, що окрема особистість може інтегрувати почуття, настрої великої кількості людей, окремі теорії в єдине ціле.

Суспільство як цілісна реальність не є однорідне, а тому С. Франк виокремлює внутрішній і зовнішній боки. Трагедія суспільства полягає в тому, що внутрішній зміст буття часто не знаходить свого втілення. Зовнішній бік суспільного життя (соціально-економічна, політична, правова) можлива лише за умов його внутрішньої органічної єдності [585, с. 54–56]. Наголошення філософа на пріоритеті внутрішнього життя потребувало пошуку первоначал. Їхній зміст С. Франк розкриває через соборність, яку розуміє як релігійність і спільність історичної долі. Соборність стає життєвим змістом особистості, а її відсутність переживається як втрата повноти життя.

Суспільне буття, на думку С. Франка, є особливою частиною буття. Це не лише сукупність зовнішніх зв'язків між людьми, а їхня внутрішня єдність. На відміну від марксистської філософії, він вважає, що суспільне буття може бути і матеріальним, і духовним, і схиляється до того, що воно за його суттю виходить за межі антитези суб'єктивне – об'єктивне. «Воно відразу і „суб'єктивне”, і

„об’єктивне”, як би парадоксально це не було з погляду наших звичних філософських понять» [585, с. 72]. Зрозуміло, що такі роздуми суперечать матеріалістичній традиції, коли суспільне буття розглядали як первинний матеріальний елемент суспільства. С. Франк підпорядковує суспільне буття духовному. «Суспільне буття входить у цьому відношенні до складу духовного життя і є ніби його зовнішнім вираженням і втіленням» [585, с. 73]. Отож, філософ долає матеріалістичний та ідеалістичний підходи до розуміння суспільного буття й розглядає його як єдність. «„Ідеальне” та „емпіричне начало” суспільного життя обидва, по суті, укорінені в єдності життя як духовного життя, і лише в цій укоріненості та взаємопов’язаності постають як живі сили суспільного буття» [585, с. 103].

С. Франк шукає поняття, на основі якого можна визначити пріоритет духовного, і виокремлює категорію належного, яка конститує матеріальне й духовне життя суспільства і є фундаментальною ознакою суспільного буття. Філософ трактує належне як таке, що виходить за межі життєдіяльності окремої людини та має щодо людини первинне й абсолютне значення. «Належне є первинна категорія, яка виражає підлеглисть людської волі вищому, ідеальному началу, яке зобов’язує абсолютно, і тому його неможливо звести ні на які емпіричні начала людської природи» [585, с. 78], отож належне означає пріоритет духовного й діяльність на благо суспільства. Філософ шукає земне втілення належного й убачає його в інституті авторитету (особистість, батько, група), який є носієм істини того, що саме собою є істинним. Отже, філософ заперечує марксистське розуміння суспільного буття й тлумачить його як зовнішнє вираження духовних основ суспільства. Філософською суттю первоначал є духовна єдність між різними суб’єктами соціально-політичного простору. Зміст цієї єдності філософ концентрує в категорії належного. Припускаємо, що соціально-політичним еквівалентом належного є поняття суспільного інтересу.

Основним питанням метафізики, на думку М. Бердяєва, є осмислення первоначал буття: що є первореальність – річ, предмет, об’єкт чи дух, суб’єкт, творче життя? [56, с. 509]. На власне запитання філософ дає таку відповідь: «Існують лише одвічні духовні начала життя – свобода, любов, творчість, цінність особистості» [56, с. 494], а точніше буття «повинне мати живого

носія, суб'єкта...» [56, с. 454]. Отож філософ наблизився до істини, але не сказав, що первоначалом є особистість. Варто проаналізувати теоретичні передумови цих актуальних роздумів для того, щоб з'ясувати генезу змісту метафізики як вчення про первоначала. По-перше, на відміну від багатьох філософів, М. Бердяєв чітко усвідомлював зв'язок метафізики з людськими якостями, точніше, до визнання значущості метафізики піднімається лише цілісна людина – особистість [56, с. 409]. По-друге, філософ поєднує метафізику з проблемою істини, але шукає її не в об'єкті, а в суб'єкті: «Істина є „я”, а не „не-я”» [56, с. 421]. По-третє, філософ прослідкував генезу метафізики від Парменіда до М. Гайдеггера. Середньовічну метафізику він тлумачить як відносини між *essentia* і *existentia*, а томізм критикує за абсолютизацію посередньо-нормальної свідомості і відносить її до натуралістичної; метафізику Г. Гегеля узагальнює як діалектику буття й небуття, буття і ніщо, а істину вбачає в діалектиці буття і ніщо. Помилкою ідеалістичної метафізики, на його думку, є те, що вона об'єктивувала суб'єкта, «я», дух. Актуальними залишаються роздуми М. Бердяєва щодо змісту й сутності філософії М. Гайдеггера, погляди якого російський філософ узагальнює у твердженні: це метафізика відносин між *Sein* і *Dasein* (буття взагалі і наявне буття), а її суть висловлює як *Nichts nichtet*, ніщо заперечує, отож це метафізика ніщо, посередньо-нормальної свідомості, небуття [56, с. 450, 467]. З одного боку, без ніщо, на думку філософа, не було б особистісного існування, оскільки буття перебуває в середині ніщо. Дійсно, особистість змушена існувати серед ніщо: страху, смерті, повсякдення. М. Бердяєв розчарований метафізикою М. Гайдеггера, оскільки в ній відсутня філософська глибина, а тому пропонує перейти до екзистенційної філософії, «яка не є буття, але не є і небуття» [56, с. 468].

Доволі вдало М. Бердяєв пояснює причини великої кількості вчень про буття. Це сталося через гіпостазування окремих атрибутів буття. У контексті ідей екзистенційної філософії він уточнює предмет метафізики. «Справжнім предметом філософії має бути не буття взагалі, а те, чому й кому буття належить, тобто сутне, те, що існує» [56, с. 451]. Філософ не погоджується з позицією, що буття – це водночас суб'єкт і предикат, підмет і присудок. Свої погляди на проблему буття М. Бердяєв висловив у твердженнях: «Насправді буття є лише предикат. Буття є загальне, універсалія. Але загальне

не має існування. Універсальне є лише в тому, що існує, у суб'єкті існування, а не в об'єкті» [56, с. 451]. Буття проголошується предикатом суб'єкта, але М. Бердяєв йде далі. Його цікавить, як існує смисл, ідеальна цінність. «Чи існує суб'єкт смислу, цінності, ідеї?» [56, с. 452]. І дає таку відповідь: суб'єктом смислу й цінностей є дух, який має реальне існування. Отож дух у М. Бердяєва має модус реального існування. Уточнімо цю відповідь. Суб'єкт смислу – це особистість, яка є втіленням буття.

М. Бердяєв у структуру буття вводить свободу, і як наслідок постає питання про відносини буття і свободи. «Свободі належить примат над буттям, духу належить примат над будь-якою застиглою природою» [56, с. 494]. Осмислюючи ці роздуми, зауважимо, що помилка М. Бердяєва полягала в тому, що він протиставив буття і свободу. Буття – це і є свобода. Філософ помилково стверджував: «Буття є застигла свобода» [56, с. 463]. Примат свободи над буттям М. Бердяєв пояснює глибинами людської свідомості.

Як підсумок щодо метафізики М. Бердяєва зауважимо, що він із позиції екзистенційної філософії перебільшував значущість суцього. Філософ обґрунтовано критикував Стагірита, М. Гайдеггера за абсолютизацію посередньо-нормальної свідомості (*Das Man*), але, абсолютизуючи суще, сам зайняв ту саму позицію. Підсумовуючи погляди М. Бердяєва, С. Франка, зауважимо, що вони усвідомлювали значущість метафізики й первоначал для життєдіяльності суспільства. Їхні роздуми доповнюють одне одного. С. Франк говорить про духовне як первоначало суспільного буття, а М. Бердяєв завершує цю думку: первоначалом є суб'єкт.

Метафізичні погляди М. Лоського деякою мірою синтезують матеріалістичні вчення, погляди М. Бердяєва й С. Франка. М. Лоський відстоював позицію, що суспільство потребує таких начал, які, з одного боку, перебувають поза межами часу й простору, а з іншого, є реальними. Свою метафізичну систему філософ назвав ідеал-реалізмом, отож виокремлював ідеальне і реальне буття. Покладаючи в основу реального буття ідеальне, метафізика долає його розірваність і тим самим формує органічну структуру, у якій ціле обумовлює окремі елементи. Вищі структури визначають функціонування нижчих і підпорядковують їх собі, тобто ідеальне буття постає умовою *порядку* [332, с. 124]. Позитиви свого підходу до розуміння буття М. Лоський окреслює в таких

положеннях: по-перше, цей підхід дозволяє подолати механістичне розуміння причинності як жорсткої послідовності подій у часі, що залежать лише від об'єктивних факторів; по-друге, на події реального буття накладається діяльність субстанційного діяча [332, с. 129–130], який, живучи в реальному часопросторі, діє з урахуванням позачасових цінностей. Взаємозв'язок об'єктивного й суб'єктивного в структурі буття дозволив філософу ввести поняття «живого буття» як єдності сталого і змінного. Зразком реально-ідеального буття в М. Лоського є людське Я як субстанція [332, с. 128]. Під впливом ідеал-реальної метафізики буття змінюється за формою, але залишається незмінним за змістом. Отже, метафізика М. Лоського поєднує ідеальну й матеріальну структури буття, залишаючи їх відносно самостійними, а субстанційний діяч постає суб'єктом діяльності, який творить соціум, «приспосовуючи» реальне буття до позачасових цінностей.

Окреслимо загальну тенденцію метафізичних уявлень про основи суспільного буття. Питання Парменіда про тотожність мислення й буття в Платона перетворилося на вчення про умоглядний світ ідей як основу буття; в Аристотеля – про суще як суще; у Плотина про наддосконале Єдине; у Спінози – про субстанцію. І. Кант за первоначало приймає моральний закон, Г. Гегель – дух-суб'єкта-особистість, яка здатна діяти відповідно до абсолютної ідеї, Ф. Ніцше – волю до сили. М. Гайдеггер спробував осмислити основи суспільного буття з позиції *Dasein* і поставив сучасну людину перед питанням *ніщо*. Отож предмет метафізики трансформувався від проблеми істинного буття в проблему: *хто* є первоначалом буття (А. Августин, Т. Аквінський, І. Кант, Г. Гегель, Ф. Ніцше, М. Бердяєв, М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр). Метафізика послідовно рухалася до розуміння, *хто* є первоначалом суспільного буття. Центральною ідеєю метафізики є ідея ступенів буття людини, що простежуємо в європейській філософії від Платона й Аристотеля до фундаментальної онтології М. Гайдеггера й філософії Ж.-П. Сартра. Незважаючи на різне розуміння первоначал буття, Платон, Аристотель, Плотин, християнські мислителі, Г. Ляйбніц, І. Кант, Г. Гегель, Ф. Ніцше, М. Бердяєв, М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр визнавали принцип духовної ієрархії.

Отже, метафізика органічно пов'язана з пошуками первоначал суспільного буття, ієрархічним розумінням людської сутності та проблемою: *хто* є *хто* і який тип людини здатний бути їх

утіленням. Саме це питання спонукувало філософів творити метафізичні системи. Осмислюючи еволюцію європейської метафізики, сучасний німецький філософ Н. Лобковиць висловив думку: «Буття саме собою особистісне» [325, с. 99]. Це твердження свідчить про те, що з моменту зародження метафізики зміст буття пов'язували з людськими якостями, зокрема з рівнем духовного розвитку людини, яка в часи Платона дістала назву людина із золотими або божественними здібностями, а в християнстві – особистість, духовно досконала людина.

На противагу заперечувальній традиції й під тиском глобальних проблем формується традиція, яка доходить до розуміння необхідності дослідження первоначал суспільного буття (В. Декомб, М. Дилон, Н. Лобковиць, Т. Ренч, М. Фуко). Загальним недоліком дослідників первоначал (особливо це стосується постмодерністської філософії) є нерозуміння того, що філософ, який наважується досліджувати зазначену проблему, має бути готовим стати їхнім уособленням. Первоначала можна досліджувати, якщо розумієш, що сам здатен бути їхнім утіленням. На такий крок наважувалися лише окремі філософи: Сократ, Платон, Плотин, А. Августин, Спіноза, І. Кант, Ф. Ніцше. Метафізика вимагає подолати відчуження між буттям та існуванням. Постмодерністські філософи не пішли цим шляхом. Як наслідок, виникла парадигмальна світоглядна криза між істиною та її втіленням, між Словом і його реалізацією, між сутністю та існуванням.

1.1.2. Первоначала суспільного буття в українській філософії. Витоками метафізики в українській філософії вважаємо твір Митрополита Іларіона Київського «Слово про Закон і Благодать», у якому чітко сформульовано думку про первоначала й зокрема пріоритет духовного. Поняття «закон» у стародавньому світі та Середньовіччі розуміли як силу, яка впорядковує й організовує життя. Митрополит Іларіон усвідомлює, що для державного життя потрібен не лише закон, а й духовна основа та відповідний рівень духовного розвитку людини. Благодать мислиться як первоначал буття. «Бо закон предтечею був і слугою благодаті й істині, істина ж і благодать – слуги прийдешньому віку» [227, с. 9]. Благодать як первоначал трактовано як істину, а закон – це її відбиття. Разом вони є основою держави.

Митрополит Київський та всієї Русі І. Копинський (II пол. XVI – 1640) у праці «Алфавіт духовний» відстоює пріоритет духовного, за первоначало приймає дух: «Розум, з'єднуючись у пізнанні всіх речей з розумом Божим, утворює початок духу...» [272, с. 72]. Мислитель суттєво уточнює зміст основних понять метафізики. Під ніщо він розуміє «звичку жити по-плоті», ніщо – це спрощений внутрішній світ людини: «муки совісті, затьмарення розуму, поневолення» [272, с. 73]. (Для довідки зауважимо, що подібне розуміння змісту ніщо народилося в М. Гайдегера лише на початку XX ст.). Пріоритет духовного І. Копинський доводить на основі таких аргументів: земні блага й насолоди не дають людині душевного спокою, а ведуть до внутрішніх негараздів: «Якщо щось найбільше полюбиш, то потім настільки ж засмутишся; якщо надміру до насолоди плотської прикладеш своє серце, стільки ж потім скорботи й мук приймеш» [272, с. 73]. Вихід релігійний мислитель вбачає в пошуках Благодателя-розуму [272, с. 73–74], удосконаленню якого людина, на жаль, до цього часу не приділяє належної уваги.

Метафізичні ідеї в цей період знайшли цілісне втілення у філософа й письменника І. Вишенського (1550 – між 1621–1633). Філософсько-релігійним змістом його полеміки з римлянами (латинниками) були первоначала людського й суспільного буття. Філософ-полеміст розумів, що в людині постійно відбувається боротьба тілесних і духовних начал. У цій ситуації філософ відстоює пріоритет духовного на основі таких положень Св. Письма: «Плоть бажає противного духові, а дух – противного плоті: вони одне одному противляться» (Гал. 5:17), [108, с. 53]; «Помисли плотські є смерть, а помисли духовні – життя і мир» (Рим. 8:6) [108, с. 110]; «Бог їхній – черево, і слава їхня – в соромі, вони думають про земне» (Флп. 3:19), [108, с. 110]. У цих твердженнях ідеться про первоначала життєдіяльності людини з позиції пріоритету духовного над матеріальним. Що дійсно І. Вишенський шукав первоначала людського життя говорять такі вирази: «Початок із такого чиню» [108, с. 37], «Початок звідси чиню» [108, с. 37, 75]. У цій полеміці І. Вишенський відстоює позицію, що людський дух має перемогти тілесні потреби. Він критикує римлян за зраду духовних потреб людини. «Латина перш за все погубила голову, тобто віру, про яку каже Спас, щоб ціла (голова. – В.С.) була збережена, уподобляючи до зміїної мудрості: „Будьте мудрі, як змії”» [108, с. 109]. Зміїна мудрість означає

«зберегти цілою голову; коли б плоть була роздроблена на частини, ціла голова її знову оживить» [108, с. 109]. Зв'язок між духовним і матеріальним філософ висловив у твердженні: «Будь! – і стане слово ділом» [108, с. 118].

Філософ-полеміст розумів, що в людини не можна забирати свободу вибору, оскільки «людське єство стоїть на самовладді і примусом та силою до Бога не притягається...» [107, с. 182]. Осмислюючи метафізичні погляди І. Вишенського, сучасний український філософ І. Паславський доводить, що матеріальний світ у нього є тінню духовного. Останній становить єдність та абсолютну цінність, а тілесне існування людини є примарним і суєтним [412, с. 33, 45]. Отож український філософ радянського періоду в умовах панування марксистської ідеології зробив правильний висновок.

Метафізична проблематика в українській філософії набуває розвитку в XVII ст. Метафізичні ідеї наявні в поглядах філософа, богослова й церковного діяча К. Транквіліона-Ставровецького (? – 1646). Мислитель виокремлює чотири світи: світ духовних сутностей, світ природи [557, с. 226–235], малий світ (світ людини) [557, с. 235–237] і світ зла [557, с. 239, 242]. Філософ пропонує людині відмежуватися від світу зла, бо це загрожує втратою душі. У кожному зі світів філософ виокремлює дві натури – видиму й невидиму. Отож метафізичні погляди К. Транквіліона структуровані, а людина стоїть над цією ієрархією. «Над всіма же сими добрами відимими и невідимими в обоих віцех постави Бог чоловіка царем и властителем» [557, с. 234]. Зауважимо, що в цих твердженнях поєднано елементи християнської метафізики, натурфілософії та антропології. У дусі ідей Ренесансу К. Транквіліон у центрі світу ставить людину.

Професор, а згодом ректор Києво-Могилянської академії І. Гізель (1600–1683), посилаючись на метафізику Аристотеля, стверджує, що первоначала буття – це «те, що не має поділу, оскільки воно неподільне, є єдиним» [138, с. 156], отож первоначалом є ціле. Філософ установив метафізичний зв'язок між сутністю і діяльністю. «Природа кожної речі є такою, якою є її дія» [138, с. 166]. Щодо людини це означає, що діяльність людини є відображенням її сутності. Цей зв'язок між сутністю людини та її діяльністю в сучасній метафізиці та філософській антропології не осмислено, а часто ігноровано.

Філософ, церковний і суспільно-політичний діяч С. Яворський (1658–1722) розумів метафізику як зв'язок між істотними предикатами світу: матеріальним і духовним [670, с. 188]. Отож, мислитель не протиставляє матеріальне духовному, а розуміє їхній органічний зв'язок.

Метафізичну проблематику український філософ й богослов Т. Прокопович (1681–1736) досліджує в контексті етики й пошуків смислу життя та щастя. Розвиваючи платонівську ідею добра, він висуває ідею метафізичного добра, яке трактує як прагнення людини до досконалості [438, с. 509]. Надзвичайно плідною є ідея Т. Прокоповича про призначення метафізики. У середньовічній філософії сформувався ідея метафізичних ступенів сутнього, під якими розумілися онтологічні рівні буття людини: тілесна, жива й розумна. У цьому контексті призначенням метафізики Т. Прокопович уважав дослідження ступенів буття людини [439, с. 75–84].

У творчості філософа й церковного діяча Г. Кониського (1717–1795) метафізичні ідеї поєднано з моральною проблематикою, цілями людської діяльності й пошуками щастя [268, с. 389–474]. Таке тлумачення свідчить про те, що метафізика відходить від теології й поєднується з антропологією. Отже, можемо сказати, що Г. Кониський успадковує ідеї Т. Прокоповича про поєднання метафізики й етики. У цьому контексті слід погодитися з М. Кашубою, що «в умовах кризи релігійної ідеології, яка назриває, коли „священні поняття” були сильно похитнуті, кожен відстоював свої „святині”, можна було легко розгубитися й втратити цінність сенсу життя, її мету» [251, с. 130]. Безумовно, у цій ситуації виникла нагальна потреба переосмислення змісту метафізики.

Метафізичні ідеї набули узагальнення у філософії Г. Сковороди (1722–1794). Його метафізика побудована на єдиному началі, яке філософ трактує як *центр* і розумне коло. Світ як єдність двох натур – невидимої і видимої, живої і мертвої – є відбиттям начала, його тінню [504, с. 141; 506, с. 16]. Г. Сковорода зрозумів, що до пізнання первоначал доходили філософи різних часів і народів і називали його різними поняттями й образами. Невидимий світ трактували як Дух, Господь, Отець, Розум, Істина, а видиму натуру як матерію, землю, плоть. Філософ зауважує, що началом споконвіку, на жаль, вважають видиме – речовину, матерію,

плоть [504, с. 142], проте первоначала є незмінними, а світ – змінним. Метафізика Г. Сковороди побудована на поєднанні протилежностей: усе неживе й живе розділене на дві частини. На основі принципу антиномічності філософ дивиться на людину й виокремлює тіло й дух, тіло й духовне тіло. Істина перебуває не в тілі, а в духовному тілі – серці [507, с. 171]. (Подібну думку висловлює й Д. Чижевський: «Основна тема метафізики Сковороди <...> антиномічна, – усе в світі <...> по природі подвійне. Сковорода, розглядаючи світ у цілому <...> відкриває усюди сполучення протилежностей» [625, с. 44]). Г. Сковорода глузує з тих, хто за первоначало приймає видиме й забуває про невидиме. Людина настільки зосереджена на видимому, що більше нічого не бачить і називає це ідолопоклонством [507, с. 173–174]. Невидиме є первинним, а його втіленням є думка й серце [507, с. 160]. (Ці думки нагадують роздуми Платона про печеру, де живуть люди, які сприймають тіні за дійсний світ). Український філософ усвідомив зв'язок первоначал і віри. «У що хто вірить і на що надіється, те й вшановує» [506, с. 17], отож первоначала є відбиттям віри. Хто визнавав первоначало, той у різних народів отримав такі назви: пророк (євреї), філософ (елліни) [506, с. 14], отже, Г. Сковорода зрозумів, що первоначало потребує свого носія, який був би його втіленням. Ідея первоначала знайшла відображення в Біблії, яка є «єдиним монументом *начала*» [506, с. 18]. За принципом подвійності структурований не лише світ, але й Св. Письмо: «У Біблії одне на лиці, а інше в серці» [506, с. 33]. Св. Письмо відображає сутність буття й людини. «Біблія є людина» [510, с. 251], а тому, пізнаючи її, людина пізнає себе, точніше первоначало в собі.

Отже, метафізика Г. Сковороди базується на антитезах: світ складається з протилежностей, які утворюють коло, тому не можна сказати, де початок, а де кінець. Український філософ успадкував ідеї Платона й неоплатоніків про діалектичний рух по колу, що «сприяє» розв'язанню суперечностей. Підсумовуючи погляди Г. Сковороди щодо первоначал, зазначимо, що філософ був переконаний у їхній необхідності. Втіленням первоначал є Біблія, яка є символічним світом. Первоначала потребують суб'єкта пізнання, а найголовніше – людини, яка була б їхнім утіленням.

Метафізика Г. Сковороди набула розвитку у філософії П. Юркевича (1826–1874). Філософ осмислював світ не за

допомогою чуттєвого досвіду, а на основі ідеї. «Ідея є початком і кінцем, основою й метою всіх явищ у світі та людстві» [668, с. 24], отожд наголошував, що в ідеї більше досконалості, ніж у реальному світі, а тому вона є підґрунтям гармонії між мисленням і буттям. П. Юркевич погоджується з Платоном, що благо є останньою метою буття й мислення [668, с. 24–25]. Уважаємо, що П. Юркевич продовжив традиції філософії Г. Сковороди.

П. Юркевич усвідомив суперечності між поглядами Платона й Аристотеля: «Ні ідея не визначає предмета, ні предмет не визначає ідеї; ідеалізм та матеріалізм однаково безплідні. Лише єдність <...> визначає з необхідністю їх взаємини у світі явищ» [668, с. 35]. У цих роздумах про необхідність поєднання підходів Платона й Аристотеля П. Юркевич мислив у дусі ідей Т. Прокоповича, який теж намагався поєднати погляди старогрецьких класиків [439, с. 59–65]. Цілісний підхід, на думку П. Юркевича, представлено у філософії Сократа. Отожд потрібна ідея, яка б пояснила логічний перехід «від буття до інобуття, від безконечного до кінцевого» [668, с. 36]. На основі аналізу філософії Спінози й Г. Ляйбніца, П. Юркевич доходить висновку, що поєднати конкретне й загальне можна лише на основі духовної субстанції. «Усі інші види дійсності, оскільки вони не тотожні з мисленням, не є первинними; вони мають буття феноменальне. Що означає існувати? Що означає мати життя? – Про це ми знаємо лише з нашого внутрішнього досвіду: ми зазнаємо, ми відчуваємо існування й життя; ми дізнаємось, ми проживаємо всередині нас те, що зветься буттям, дійсністю, існуванням» [668, с. 41]. Людина на основі внутрішнього досвіду усвідомлює що є буття, а що є існування. Отожд, П. Юркевич розрізняє буття та існування. Філософ поєднав метафізику з людськими якостями, і при цьому чітко визначив, що основою буття може бути лише людина, мислення якої досягло тотожності з буттям.

Роздуми українського філософа, засновника науково-філософського ідеалізму Б. Кістяківського (1868–1920) щодо призначення метафізики вплетені в проблему місця й ролі соціальних наук у площині об'єктивно-наукового знання. Для того щоб соціальні науки отримали об'єктивний статус, вони мають сформулювати загальні норми. Для їх визначення філософ пропонує залучити категорії загального, необхідного й належного [257, с. 29–30]. Учений намагався примирити прибічників

метафізичного й науково-філософського ідеалізму на тих підставах, що вони послуговуються тими самими поняттями: істина і хиба, добро і зло, прекрасне і потворне, а всі інші є похідними [257, с. 35]. Незважаючи на різні трактування вихідних категорій у метафізиці й науці, вони є результатом духовної діяльності людини. На основі цих роздумів учений виводить принцип «самоцінності людської особистості» та її автономії [257, с. 36], який є спільним для прихильників як метафізичного, так і науково-філософського ідеалізму. Отож філософ знайшов фундаментальну точку поєднання, хоча усвідомлював, що ідею особистості різні філософські напрями трактують по-різному. Так, представники метафізичного ідеалізму вважають, що зміст поняття особистості має трансцендентний характер і його можна усвідомити лише на основі інтуїції, проте Б. Кістяківський у розумінні особистості спирався на моральний закон Канта, але в обох випадках особистість була центром буття. Отже, філософ намагався примирити світоглядну боротьбу, що відбувалася між представниками різних філософських напрямів за володіння метафізичними символами.

Б. Кістяківський у контексті головної ідеї наукової філософії (з'ясування загальних принципів формування системи наукових знань про суспільство) доходить висновку, що конститутивним елементом буття є категорія належного, яка є найвищим і головним принципом, що об'єднує різні сфери суспільного буття [257, с. 38–39]. Намагаючись розкрити зміст категорії належного, Б. Кістяківський трактує його через поняття необхідного. Належне – це те, що необхідно людині, соціальній групі, нації, цілій людськості [257, с. 83]. Підкреслимо, що філософ не говорить про необхідне як природні потреби людини. У розумінні належного як необхідного він акцентує увагу на його етичних та естетичних аспектах, що свідчить про те, що в центрі метафізичних роздумів філософа була людина, її моральний, духовний та естетичний розвиток. Усвідомлення значущості належного в суспільному бутті приводить філософа до висновку, що воно в усіх його формах є предметом наукової філософії, але, незважаючи на це, категорію належного філософія ігнорує [257, с. 51].

Орієнтація на належне, на думку Б. Кістяківського, є провідною тенденцією духовного розвитку людства [257, с. 48]. Це закономірно приводить філософа до категоричного імперативу

Канта. Належне у сфері етики Б. Кістяківський ставить вище, ніж належне у сфері науки. Філософ дивується: чому категоричний імператив до цього часу не визнають як закон. Він має таке саме об'єктивне значення, як і наукова істина й навіть як арифметична аксіома $2 \times 2 = 4$ [257, с. 86]. На відміну від багатьох минулих і сучасних філософів, Б. Кістяківський визнає безумовний характер морального закону й доводить, що етичний принцип було спочатку сформульовано як релігійний заповіт: «Не чини іншому того, чого не бажаєш самому собі», «Люби ближнього твого, як самого себе» [257, с. 88]. Аргументом, який доводить загальну значущість і нормативність морального закону, є історія людства. Філософ розуміє відмінності між законами науки й моральним законом. Закони науки відкривають окремі науковці, тоді як етичні є продуктом діяльності людства, вони є сутністю сукупного людського духу. «Джерело всіх непорозумінь полягає в тій обставині, що не лише сам етичний принцип, але й цілу систему етичних норм людина має добути зрештою із сутності свого духу» [257, с. 90]. Отож недосконалість людини не дає їй можливості усвідомлювати об'єктивність морального закону та досягти рівня особистості. Вихід за межі власної вигоди в інтерес як необхідне – це і є філософське розуміння трансцендентного. У цьому процесі внутрішнього розвитку народжується дух, моральний закон, інтерес як загальне спонукання до діяльності, що зовні проявляється як особистість. Етичний закон має статус загального, як і наукові закони. На основі цього філософ висновує: «Звідсіля випливає визнання рівноцінності людських особистостей» [257, с. 89].

Підсумовуючи роздуми Б. Кістяківського щодо метафізики, зазначимо, що він усвідомлював безплідність світоглядної боротьби за первоначала буття. Боротьбу між матеріалізмом та ідеалізмом філософ намагався подолати на основі категорії належного, і в цьому твердженні є об'єктивний зміст. Соціально-філософський зміст належного становить ідея особистості.

Метафізиці приділяли належну увагу філософи української діаспори І. Мірчук (1891–1961) та М. Шлемкевич (1894–1966) й підкреслювали її роль і значення для суспільного буття. М. Шлемкевич розглядав метафізику як квінтесенцією органічного поєднання філософії, науки, релігії й мистецтва, метою якої було пізнання дійсності в цілості. Метафізика – це органічна система, у

якій усі елементи (філософія, наука, релігія й мистецтво) відіграють підрядну роль. До розуміння ролі та значення метафізики доходить лише людина певного духовного типу, а тому метафізика є відбиттям рівня духовного розвитку людини й суспільства. М. Шлемкевич трактував метафізику як систему символів. Для з'ясування їхнього змісту він звертається до ідей А. Бергсона про роль інтуїції в пізнанні. Інтуїція дозволяє відчувати як внутрішню суть конкретної реальності, так і суть символів [649, с. 194–198]. У розумінні українського філософа метафізика в символах відображає фундаментальні умови буття: у суспільстві відбувається боротьба між різними типами людини за контроль над символічними умовами буття. Філософ виокремлює два типи людини: маса та ідейна (герої), між якими точиться боротьба за володіння символами. «Боротьба метафізичних систем за визнання, це боротьба людських типів за владу. <...> У метафізиці з давніх-давен змагаються ті самі, або подібні головні типи й остаточно рішатиме не спокійний дослід, а вислід боротьби тих типічних характерів у житті» [649, с. 202]. Продовжуючи роздуми М. Шлемкевича, І. Мірчук підкреслював світоглядну та практичну значущість метафізики і доводив, що вона визначає становище людини у всесвіті, її роль у житті та відношення до абсолюту. Метафізика має не абстрактне значення, а завжди пристосована до вимог конкретної дійсності [380, с. 39].

Отже, Б. Кістяківський, І. Мірчук, М. Шлемкевич розглядали метафізику разом із філософською антропологією як основу суспільного буття. Це поєднання доволі плідне, оскільки наочно підкреслювало значущість метафізики в житті української людини. Метафізика й філософська антропологія утворюють цілісність і мають орієнтуватися на розкриття змісту належного.

Ідеї Б. Кістяківського, І. Мірчука й М. Шлемкевича про єдність метафізики та філософської антропології знайшли узагальнення й розвиток у філософа української діаспори В. Олексюка (1913–1993). Він пов'язує метафізику з людськими якостями, під субстанцією розуміє людину, а дійсність трактує як продукт субстанції [398, с. 952]. Характерною ознакою субстанції є форма (діяльність), яка визначає її зміст. Форма лежить в основі існування, є принципом принципів і навіть характеристикою буття, яке осмислює через словосполучення дія-буття (*Ipsum-Esse*) [398, с. 954]. Філософ тлумачить дієслово *бути* не як пасивне (статичне)

існування, а як здатність до дії [398, с. 957], тобто воно означає бути суб'єктом діяльності. Отож *бути* є найсуттєвішою характеристикою людини. Суть будь-якої субстанції проявляється в дії: «Самий корінь дійсного є в дії, і тільки самий акт осуду (спосіб пізнання єства, В. С.) може осягнути дійсне в його корінні» [398, с. 958]. Дійсно, сутність людини проявляється в її діяльності. Людина й діяльність утворюють єдність, проте вони є протилежностями (внутрішнє – зовнішнє). Метафізика цілісно охоплює ці протилежності. На жаль, цей зв'язок сучасна філософія залишає поза увагою. В. Олексюк не без підстав зазначає, що метафізика Томи Аквінського є «метафізикою дії, у якій, як ніколи <...> протилежності й скрайності сходяться разом і себе взаємно стабілізують» [398, с. 964]. Відтак, для цілісного пізнання людини й діяльності метафізика має синтезувати результати дослідження інших філософських наук. Тому остаточний висновок В. Олексюка звучить логічно й актуально «Перша філософія (метафізика) послуговується вченням усіх наук і таким чином вона реалізує свою об'єктивність» [398, с. 964]. Осмислюючи зміст цього висновку, зауважимо, що метафізика має об'єднати соціальну філософію, філософську антропологію, філософію історії для того, щоб виявити первоначала суспільного буття й висловити їх науково-популярною мовою у формі ідеологічних тверджень, а також визначити метафізичних і концептуальних персонажів, які здатні втілювати ці первоначала та принципи. Отже, метафізика – це не лише перша, але й інтегральна філософія.

У радянські часи метафізика в Україні була синонімом догматичного мислення, а тому її позбавили статусу самостійної філософської дисципліни. Незважаючи на офіційне невизнання метафізики, метафізичні ідеї були притаманні Київській філософсько-антропологічній школі, зокрема поглядам В. Іванова й М. Тарасенка, які трактували діяльність як універсальну форму життєдіяльності людини, як субстанцію соціальної реальності, що визначає форму буття [221, с. 52–82; 534, с. 8–42].

У дослідженнях В. Огорокова, В. Пронякіна висвітлено історію європейської метафізики, проте розвиток української метафізики залишився недооціненим. Монографію В. Огорокова «Метафізика епохи трансцендентального мислення: специфіка, сутність і тенденції розвитку» (2000) присвячено аналізу проблем європейської метафізики. Учений розуміє, що життя потребує

підґрунтя, оскільки без нього воно перетворюється на хаос, але водночас зауважує, що ХХ ст. втомилося від абсолютів. «Привид Абсолюту є „прокляття” всієї європейської системи пізнання...» [397, с. 55]. Філософ розуміє необхідність абсолюту, але вважає, що в сучасних умовах він має отримати нову форму. Виходячи з такої позиції, філософ доходить висновку про кризу класичного філософського мислення. Підсумовуючи роздуми щодо змісту метафізичних засад суспільного життя, В. О कोरोков висновує, що наприкінці ХІХ ст. дух змінив напрям свого розвитку, що призвело до втрати смислу та кризи наук, рівного якому не було з часів античності. Безумовно, це так, але ознаки цієї кризи залишилися нез'ясованими. Пріоритет у суспільстві перейшов до людини маси, що засвідчили праці М. Гайдеггера Х. Ортеги-і-Гассета. У класичній філософії за духом стояла особистість, тоді як у постмодерній філософії за духом стоїть посередня людина. Намагаючись з'ясувати підґрунтя нової метафізики, В. О कोरोков доходить висновку, що думка відірвалася від основ буття. Це призвело до виникнення деяких ілюзій: почалася «гра онтологій» навколо первоначал [397, с. 86]. Учений вважає, що філософія протягом двох останніх століть шукала заміну класичним сутностям, і перераховує базові поняття: буття, мислення, свідомість, суще, сутність, істина, але при цьому зауважує, що їхній зміст залишається нез'ясованим [397, с. 88]. На жаль, серед цих понять відсутнє поняття особистості. Це свідчить про те, що осмислення класичної спадщини має нецілісний характер.

Ідея первоначал буття присутня в українській філософії під поняттями основа (М. Савельєва, М. Шкепу), перша реальність (О. Халапсіс), самодетермінація (В. Кізіма). Так, М. Шкепу в монографії «Феноменологія історії в трансформаціях культури» (2005) висновує, що людська спільнота досі не визначилася з основами свого існування. Під основою суспільного буття дослідниця розуміє «принцип людської життєдіяльності» [647, с. 243], який має бути єдністю матеріального й духовного [647, с. 141]. Відсутність основ суспільного буття дослідниця пов'язує із нерозв'язаністю проблеми всезагального. М. Шкепу намагається подолати крайнощі матеріалістичного й ідеалістичного підходів до розуміння первоначал суспільного буття, бо розуміє, що абсолютизація того чи того підходу веде до соціально-політичних крайнощів. У цих роздумах є сенс, бо людина потребує як матеріальних, так і духовних умов для життя.

В. Пронякін у монографії «Західноєвропейська метафізика: витоки, еволюційні трансформації, перспективи» (2006) висвітлює світоглядну специфіку метафізики й доводить, що вона знаходить відбиття не лише в релігійних, моральних цінностях, естетичних поглядах, політичних і правових ідеях та інституціях, але й у морально-політичних установках людини та культурі. Метафізика водночас формує культурне поле й розвивається на його підґрунті. Філософ прослідкував вплив культурного поля на формування метафізичних уявлень. Незважаючи на це, В. Пронякін звужив предметне поле метафізики, обмеживши його пошуком начал буття речей і принципів їх пізнання [442, с. 15].

Монографія О. Халапсіса «Постнекласична метафізика історії» (2008) цікава тим, що в ній поставлено проблему щодо змісту «першої реальності» в історії та здійснено спробу виявити тенденції її розвитку [617, с. 81]. Відповідно перед дослідником постала проблема визначення онтологічного змісту «перших начал суцього». Філософ ставить під сумнів аксіому класичної метафізики про незмінність перших начал суцього, вважаючи, що це не відповідає сучасній пізнавальній ситуації [617, с. 42]. Уважаємо, що для такого висновку потрібно було насамперед визначити онтологічний зміст перших начал суцього, проте цього не було зроблено. Як можна ставити питання про змінність перших начал, якщо не з'ясовано їхній онтологічний зміст? Вийти з цієї ситуації, на думку філософа, допоможуть синергетика й діалектика. Як відомо, методологічні засади обґрунтовують специфікою, змістом об'єкта та предмета дослідження. Нез'ясованість змісту перших начал суцього й методологічних засад їх дослідження спричинила абстрактний аналіз змісту й тенденцій історичного процесу.

О. Халапсіс намагається віднайти чинник, який можна було б уважати фундаментальним для історичного буття, і пропонує розпочати дослідження з поняття «дух» й інтерпретує його як креативну енергію суспільства, яка має реальний зміст [617, с. 83]. На індивідуальному рівні під духом філософ розуміє «те начало в людині, яке „відповідає” за її свідомий вибір» [617, с. 90]. Знову виникає питання: який зміст цього начала? Дослідник вважає, що результатом діяльності духу є культурно-історичні матриці. На жаль, О. Халапсіс не врахував висновків Г. Гегеля, що втіленням духу є мораль, право, громадянське суспільство й урешті-решт – держава, отож вступає в конфлікт з Г. Гегелем. Філософ стверджує,

що помилково вважати, ніби кожна історична спільнота має «свій» дух. На думку дослідника, в історії діє лише один дух, який має різні образи й форми. О. Халапсіс уважає, що в духу немає потреби в різних формах відтворювати *одне й те саме* [617, с. 92]. Зауважимо, що ці роздуми суперечать попереднім висновкам про незмінність перших начал суцього та сучасній пізнавальній ситуації. Філософ не врахував того, що конкретність народні духи отримують через діяльність особистостей.

Незважаючи на те, що зміст «перших начал» виявився нез'ясованим, О. Халапсіс вносить деяку новизну в розуміння тенденцій розвитку всесвітньої історії. «Ми вважаємо, – пише філософ, – що всесвітня історія являє собою не суперництво між колективізмом та індивідуалізмом, а конкуренцію різних метафізичних цивілізаційних проєктів» [617, с. 237]. Позитивним у цій думці є те, що визнано фундаментальний вплив метафізики на суспільне життя. Водночас виникає питання: який зміст цих проєктів? Ознайомлення з ними доводить, що в них відсутня ідея особистості. Досліджуючи тенденції всесвітньої історії, О. Халапсіс не обходить увагою християнство та християнську картину світу, але зазначимо, що його трактування не відповідають дійсності. Так, філософ уважає, що християнським ідеалом є громада вірян [617, с. 238]. Насправді це не так. Християнство внесло у філософську й суспільну свідомість ідею досконалої людини – особистості, як наслідок історія постала як боротьба знеособленого й особистісного начал. У релігійному контексті це звучить як боротьба диявола з Богом.

Не з'ясувавши онтологічного змісту первоначал буття та тенденцій всесвітньої історії, О. Халапсіс не зміг визначити сутність глобалізації. Філософ трактує її як синтез античності й християнства, а точніше глобалізація є результатом реалізації індивідуалістичної орієнтації західної людини [617, с. 242]. У такому розумінні глобалізації є сенс, але її сутність глибша. Намагаючись прогнозувати можливі напрями розвитку світової історії, дослідник накреслює такі сценарії. Перший – постісторичний світ, що призведе до зникнення цивілізацій і національних держав. Монографія вийшла 2008 р., але сьогодні очевидно, що історія розвивається іншим шляхом. Другий дістав назву «Піррова перемога»: автор доводить, що західна цивілізація нав'яже світові свої цінності й контролюватиме розвиток. Філософ розуміє, що для реалізації цього

сценарію в Заході немає «метафізичного стрижня», а тому єдність західного світу може бути підірвана зсередини [617, с. 251]. Варто погодитися з цим твердженням, оскільки західний світ дійсно втратив метафізичне підґрунтя. Третій сценарій дослідник пов'язує з перезавантаженням культурної матриці. Для обґрунтування цього напряду він звертається до ідей П. Сорокіна, який доводив кризу чуттєвої культури та стверджував, що на її зміну має прийти ідеаційна культура. Проблему пошуку первоначал для України філософ оминув.

Зміст монографії М. Савельєвої «Парадокс основи: Еллінський контекст» (2008) виходить за межі філософських ідей Стародавньої Греції. Дослідниця порушує проблему первоначал, що є надзвичайно актуальним в умовах відновлення української державності. Саме в цьому контексті слід осмислювати дослідження. Аналізуючи уявлення грецьких філософів про первоначала, М. Савельєва зауважує, що ці знання відбивали загальні закономірності буття, а тому вони відразу ставали надбанням суспільства [495, с. 202]. Термін Геракліта «логос» означав знання найсуттєвіших закономірностей світу – первоначал, що згуртовувало й упорядковувало життя греків краще, ніж політика. Усвідомлення значущості первоначал як всезагального закону відбулося у філософії Парменіда, який на думку М. Савельєвої, трактує поняття «буття» як участь у громадському й політичному житті поліса та його розвитку, коли індивідуальне збігається із загальним і в сукупності стає всезагальним [495, с. 242]. (Трактування буття як єдності із полісом відповідає першоджерелам грецької філософії [424, с. 449]). Іншою плідною думкою в монографії є твердження: первоначала є загальним критерієм істини як для індивіда, так і для спільноти [495, с. 301]. Логіка дослідження приводить філософа до висновку, що ідея Платона про благо була первоначалом грецького поліса. Отже, усвідомлення первоначал робить людину відповідальною за їх відтворення. Роздуми М. Савельєвої доводять нагальну необхідність пошуків основ суспільного буття для українського суспільства й дозволяють внести філософські корективи в розуміння Помаранчевої революції, Революції Гідності та військової агресії Росії проти України. Еліта українського суспільства не змогла сформулювати первоначала буття, донести їх

до свідомості громадян, що є філософською причиною перманентної кризи в Україні.

В. Кізіма розробляє філософію тотальності, що претендує на місце метафізики. Необхідність філософії тотальності учений обґрунтовує специфікою сучасного існування людської спільноти: усі народи, держави, суспільства є продуктом єдиної субстанції, що органічно пов'язані [254, с. 17]. Зміст тоталогії учений пояснює на основі філософії Г. Гегеля як цілісності, що сама себе покладає та зберігає [127, с. 100; 256, с. 5]. В. Кізіма вводить метафізичний принцип онтико-онтологічної дуальності, зміст якого трактує як єдність очевидного й прихованого [254, с. 61]. Об'єктом тоталогії є органічний зв'язок людини та умов її життя. Цей принцип дозволяє автору тоталогії говорити про самодетермінацію, компоненти якої постійно впливають на самих себе, тобто суспільство саме себе творить (є суб'єктом) і водночас є об'єктом. Самодетермінація постає як динамічне первоначало, яке має конкретно-історичну форму і є головним законом соціуму [254, с. 64, 66]. В. Кізіма формулює закон сизигійності як тенденцію до гармонізації світу суцього, що на соціально-політичному рівні проявляється як спів-участь, спів-причетність, спів-переживання [254, с. 89–90]. Ці роздуми розглядаємо як доказ необхідності з'ясування основ суспільного буття, але вони не дають відповіді на запитання: хто є субстанцією буття. Осмислюючи метафізичні роздуми В. Кізіми, зазначимо, що це відомі думки про суспільство як структуру, здатну до розвитку, але сформульовані на основі іншого понятійного апарату.

Постмодерні європейські традиції в українській філософії розвиває О. Хома. Філософ уводить концепт «симптоматологічне мислення», який є результатом дослідження форм мислення, що сформувалися в Європі в XVII–XX ст. Одним із джерел симптоматологічного мислення є ідеї пробабілізму, що спирався на плюралізм думок, недосконалість людини та скінченність людської природи [620, с. 154]. Крім перелічених ознак, симптоматологічне мислення ґрунтується на таких положеннях: заперечення автономності суб'єкта, будь-яка подія є результатом прихованого конфлікту [620, с. 155]. О. Хома послуговується концептом «кінцевий порядок буття» й характеризує його як хаотичну боротьбу різних позицій, кожна з яких спирається на певний тип очевидності (систему очевидних орієнтацій), які не можна звести

до всезагальної основи. Оскільки більшість людей нічого не знають про кінцевий порядок (первоначала), то вони «приречені жити в стані природного плюралізму думок, хаотичного конфлікту очевидностей. В умовах указанного порядку буття загальнозначимість та абсолютність істин неможливо довести...» [620, с. 135]. У таких умовах загальнозначущі істини не можуть бути доведеними. Виникає питання: наскільки такий плюралізм, а точніше хаос, сприяє розвитку суспільства? Людина стає заручником очевидного, безпосереднього сприйняття світу. Уважаємо, що в цих роздумах О. Хома висловив не лише особисту позицію. Сучасна філософія виявляє безпомічність перед множинністю. Маємо парадоксальну ситуацію. Старогрецька філософія в особах Геракліта, Парменіда, Платона, Плотина не злякалася множинності, а філософи ХХ ст. бояться її. З приводу концепту «кінцевий порядок буття» зауважимо, що він за його змістом є еквівалентом первоначал суспільного буття. Отож у роздумах О. Хоми спостерігаємо парадокс. Філософ заперечує метафізику, але вводить концепт, який навіть за його назвою претендує на метафізичний статус.

Ментальні ситуації епох Модерну й Постмодерну, на думку О. Хоми, доволі подібні. «У сучасній культурі можна спостерігати одночасну наявність принципово різних стратегій мислення, які набувають форму конфлікту очевидностей» [620, с. 179]. Конфлікт очевидностей є основою модерної свідомості, що дозволяє розширити простір мислення й зумовлює взаємодоповнюваність різних інтелектуальних традицій. (Осмислюючи зміст концепту «конфлікт очевидностей» зауважимо, що він заперечує метафізику, оскільки вся реальність перебуває на поверхні). Філософ доводить, що симптоматологічна стратегія мислення відбиває суть цих епох, а мислення цих епох трактує як конфлікт очевидностей [620, с. 168–169]. У ці епохи зростає аксіологічний статус таких понять як «відмінність», «багатоманітність», «плюралізм». О. Хома поділяє позицію Ж.-Ф. Ліотара, що епоха постмодерну є епохою недовіри до універсальних метанаративів й утвердження конвенційних істин [620, с. 178]. Сучасний стан західної філософії цілком відповідає моделі конфлікту очевидностей. Отож симптоматологічна стратегія мислення спирається на плюралізм як останню реальність суспільного життя, для якої характерні конфлікт культур і позараціональний вибір. Подальший розвиток

західної філософії О. Хома пов'язує з формуванням загальної теорії культури, а поки цього не має, то симптоматологічне мислення має спиратися на принциповий емпіризм. Щодо цього висновку зауважимо, що філософія за таких умов втрачає метафізичний потенціал й орієнтується на локальні практики. Подібна стратегія є дійсно «найкращою», поки не з'явиться суб'єкт, який захоче отримати від цієї ситуації вигоду й не почне маніпулювати свідомістю людей, спираючись на очевидне.

Осмислюючи концепцію О. Хоми, С. Куцепал зауважує, що вона доволі адекватно відтворює сучасну ситуацію, що склалася в постмодерній філософії. С. Куцепал вбачає подібність між європейськими постмодерними ідеями та симптоматологічним мисленням: відмова від традиційної метафізичної парадигми, заміна вертикальних ієрархічних зв'язків горизонтальними (ризоматичними), заперечення ідеї лінійності та універсальності мови, що базувалася на бінарних опозиціях [296, с. 37]. Уважаємо, що в роздумах С. Куцепал є сенс.

На нашу думку, в осмисленні європейських ментальних традицій ХХ–ХХІ ст. О. Хома припускається таких помилок. По-перше, опертя на очевидність, плюралізм та ймовірність в умовах пріоритету матеріального й панування посередньої людини завжди даватиме результат далекий від того, що дійсно потрібен суспільству. Рішення, що спираються на очевидність, зазвичай перебувають у межах чинної парадигми. Суспільство за таких умов буде заручником усталеного, проте розвиток завжди потребує виходу за межі загальноновизнаного. По-друге, серед стратегій мислення ХІХ і ХХ ст. О. Хома не врахував метафізичного напрямку, втіленого у творчості І. Канта, Г. Гегеля, Ф. Шеллінга, Н. Гартмана. Ігнорування цього напрямку не дозволило побачити зв'язку метафізики й філософської антропології, а точніше зв'язку між метафізикою та соціально-політичною й духовною позицією філософа. О. Хома на це не зважив, а тому однобічно підійшов до тлумачення метафізики.

Критика метафізики в Україні відбувається під різними кутами зору. В. Кебуладзе, наприклад, робить спробу з позиції феноменології переосмислити роль і значення метафізики, проте запропонований підхід має деякі недоліки. Під метафізикою філософ розуміє те, що виходить за межі реального. Власне розуміння метафізики В. Кебуладзе формулює у твердженні:

«Проникнення крізь поверхню удавано реального до глибини насправду реального» [252, с. 16]. Уважаємо, що це занадто розширене тлумачення метафізики. Як розуміти вислів «глибина насправду реального»? Зміст цього вислову, вважаємо, – це первоначала буття, проте філософ не ставить так питання. На основі концепції феноменологічного досвіду В. Кебуладзе насправді відмовляється від метафізики. «Феноменологічний спосіб розуміння досвіду <...> дає змогу подолати одвічну метафізичність європейської філософської думки» [252, с. 17]. Як видається, В. Кебуладзе повторює помилку Е. Гуссерля: відкидає традицію, якій понад 25 століть, замість того, щоб запитати: «А чи не потрапляю я під вплив модної традиції?» Подальше ознайомлення з монографією В. Кебуладзе доводить що він, як і О. Хома, не усвідомили органічного зв'язку метафізики з якостями філософа. Метафізика піддається осмисленню тоді, коли філософ здатний мислити з позиції цілого, коли він є цілісною людиною. За умов відсутності цієї здатності метафізичне знання залишається поза розумінням і навіть здається хибним і непотрібним, що породжує бажання започаткувати нові концепції замість того, щоб рефлексувати щодо власних можливостей. Уважаємо, що В. Кебуладзе і О. Хома повторюють помилки попередніх критиків метафізики. Водночас аналіз європейської та української метафізичної традиції (Платон, Тома Аквінський, І. Кант, Г. Гегель, І. Вишенський, Г. Сковорода, Б. Кістяківський, І. Мірчук та ін.) дозволяє стверджувати, що здатність до метафізики зумовлена соціально-політичною й духовною позицією філософа. Метафізика як перша філософія стає предметом дослідження тих філософів, хто наважується жити відповідно до первоначал, в іншому разі вона стає незрозумілою й непотрібною.

У фундаментальній праці «Буття і благо» (2014) А. Баумейстер долає упередження щодо метафізики й доводить її значущість для суспільного буття, обґрунтовуючи це тим, що людська практика потребує первоначал. Безумовно, слід схвалювати повернення практичної філософії до проблеми умов та сенсу доброго життя. А. Баумейстер піднімає фундаментальне питання про раціональні засади практики (суспільного буття) і виокремлює два підходи до розуміння й розв'язання цієї проблеми. Перший – реалістичний (втіленням його є Аристотель): фундаментальні структури суцього існують самі по собі, сприймаються людиною як реальність і

визначають структуру мови. Цей підхід отримав назву онтологічного реалізму. Другий – конструктивістський (уособленням є І. Кант, а сьогодні Г. Патнем) тлумачить структури суцього як втілення фундаментальних структур мови. Цей підхід отримав додаткову назву онтологічний конструктивізм. У цій ситуації методологічного вибору А. Баумейстер стає на позицію онтологічного реалізму [38, с. 31]. На нашу думку, обидва підходи мають деякі недоліки. Онтологічний реалізм трактує реальність статично, а свідомість людини її відбиває, проте процес формування структур суцього залишається поза увагою. Онтологічний конструктивізм підкреслює активність мислення, його здатність не лише впливати на фундаментальні структури реальності, але й формувати їх. Тому позиція онтологічного реалізму й онтологічного конструктивізму відображають лише частину процесу взаємодетермінації мислення й буття.

У контексті дискусії пропонуємо альтернативний підхід щодо взаємодії мислення й буття. Уважаємо, що навіть досконале мислення, на яке спирається класична філософія, є частиною дійсності. А тому постає питання: «Як можна пізнати реальність, якщо мислення, є її частиною?» Зрозуміло, розуміння дійсності неминуче буде недосконалим. Треба прийняти недосконале мислення за вихідне положення взаємодії людини з дійсністю, а точніше, як принцип теорії пізнання. Для подолання суперечностей між мисленням і реальністю пропонуємо скористатися поняттям «рефлексія». На одному рівні рефлексія – це чисто когнітивний процес, а на іншому – це процес, який впливає на дійсність, назвемо його функцією участі. Ці дві функції поєднують мислення й дійсність у протилежних напрямках: у когнітивній функції реальність є константою, а мислення змінною величиною; у функції участі мислення є константою, а реальність – перемінною. Одночасна дія двох функцій перетворює відмінність між мисленням і дійсністю на ілюзію: мислення стає частиною дійсності, а дійсність продуктом мислення. Отож слід розглядати взаємний вплив дійсності на мислення та мислення на дійсність. За таких умов отримуємо можливість подолати крайнощі онтологічного реалізму й онтологічного конструктивізму.

Щоби спростити процес взаємодії суб'єкта пізнавальної діяльності з реальністю, використаємо поняття «подія». Це дозволяє розмежувати події та уявлення учасників про події,

уникаючи замкненого кола. Соціальна дійсність часто стає заручницею недосконалого мислення та психологічних особливостей учасників подій. Фундаментальною причиною недосконалого мислення є «рекурсивні петлі», під якими розуміємо різноманітні вірування, упередження, постулати й навіть застарілі філософські й наукові теорії. Рекурсивні петлі зазвичай не усвідомлюються, набувають форми світоглядних, методологічних, теоретичних догм і не дозволяють об'єктивно бачити реальність. У цій ситуації слід приймати лише ті висновки, що підтверджуються фактами. Отож процес взаємодії суб'єкта з дійсністю ускладнюється недосконалим мисленням учасників. З цієї позиції онтологічний реалізм і онтологічний конструктивізм не враховують факт недосконалості мислення.

Учасники подій формують власні погляди та приймають рішення на суб'єктивному рівні, а результати їхньої поведінки проявляються на об'єктивному. Ці результати, своєю чергою, відбиваються пізніше на рівні, на якому приймаються рішення, утворюючи, петлю зворотного зв'язку. Такий підхід вимагає відмовитися від погляду на дійсність як на об'єктивну реальність. Реальність уже більше не є онтологічною реальністю. Вона формується під час того самого процесу, що й мислення учасників. Це доводить, що припущення онтологічного реалізму не відповідають дійсності. Але мислення не може цілком «наздогнати» реальність: дійсність завжди багатша за наше розуміння. Мислення взаємодіє з подіями, але мислення також взаємодіє з мисленням інших учасників подій, крім того, існують події, які люди не передбачають. Отож найдосконаліша мова (система категорій) не здатна осягнути соціальну реальність. Виходить складне переплетення думок, дійсності й діяльності людей, те, що в школі Г. Щедровицького назвали «миследіяльністю» [657].

Усвідомлюємо, що запропоноване розуміння взаємодії між свідомістю і реальністю не відповідає усталеним філософським теоріям. У європейській традиції дійсність і мислення – це дві евклідові площини, що не перетинаються. У геделівському світі ані дійсність, ані наше розуміння не можуть сприйматися як площини. Вони перехрещуються, зіштовхуються, і в цих місцях відкриваються нові виміри, кожен з яких здатний розширюватися в безкінечність. Цей спосіб взаємодії мислення й дійсності, мислення з мисленням Дж. Сорос назвав одкровенням [518,

с. 215–216]. У запропонованих міркуваннях мислення й соціальна дійсність – це не дві реальності, а одна органічна цілісність. Осмислюючи цей погляд, зазначимо, що у філософії панують наукові теорії, які виключають недосконале розуміння учасників зі свого аналізу. Тому слід погодитися з висновком: «Соціальні науки пішли на немислимі викривлення, щоб лише виключити недосконале розуміння учасників зі свого предмета» [518, с. 216–217]. Досліджуючи взаємозв'язки між мисленням і реальністю, зауважимо, що мислення учасників не завжди детерміноване реальністю. У такому разі може бути два принципові варіанти. Перший: мислення детерміноване власною вигодою, що призводить до викривлення подій задля власної вигоди. Другий: мислення як такого немає, оскільки людина спонукувана безпосередніми потребами, які для неї є єдиною реальністю. Задамо питання: звідки в людини це дивне небажання неприйняття взаємної детермінації мислення й дійсності? Припускаємо, що людське мислення не виносить невизначеності. Бути учасником – означає приймати рішення, а рішення вимагають прихильності до *конкретної* думки. Маючи справу з безкінечно складною реальністю, людина змушена вводити якісь спрощення, які об'єктивно викривляють дійсність.

Сьогодні, в умовах розбалансованості відносин людини і світу, мислення і дійсності проблемою проблем є осмислення взаємної детермінації мислення й буття. Запропонована концепція дозволяє сформулювати принцип «схильності до помилок». Онтологічний реалізм, як і онтологічний конструктивізм, не припускають можливості власних помилок, тому один одного заперечують. Принцип схильності до помилок дає можливість уникнути абсолютизації тих чи тих теорій. Перевагою запропонованої концепції є також те, що вона розглядає процес взаємодії мислення й дійсності в контексті реальних соціальних проблем та інтелектуальних можливостей людини. Принцип схильності до помилок орієнтує суспільство на розвиток дискурсивно-комунікативних практик, що зменшує ймовірність грубих помилок і схильності до догм. Пропонуємо зазначену концепцію взаємодії мислення й реальності назвати рефлексивною. (Докладніше про концепцію взаємодії мислення й буття див [148, с. 109–122]).

Проблема пізнання раціональних засад суспільного буття, яку порушив А. Баумейстер, вимагає прийняти взаємну детермінацію

мислення й буття: визнати факт недосконалого мислення за принцип теорії пізнання, ввести принцип «схильності до помилок» і поставити на порядок денний проблему соціально-психологічних якостей людини.

Своє дослідження А. Баумейстер будує на основі філософії Аристотеля. За фундаментальну онтологічну одиницю реальності, у контексті філософії Т. Аквінського, він приймає індивідуальну субстанцію – людину, яка в певному контексті тотожна своїй сутності, але в деякому й відрізняється [38, с. 45]. Людину А. Баумейстер розглядає як метафізичну істоту, сутність якої пояснює на основі мовлення й мислення та здатності до проектування образу світу [38, с. 19]. На ці роздуми зауважимо, що метафізична сутність людини полягає не лише в мисленні та мові, а й у здатності виходити за межі егоїстичних потреб і діяти в інтересах Іншого. З позиції рефлексивної теорії взаємодії мислення й буття зауважимо, що метафізичні можливості людини залежать від її психологічного, інтелектуального, морального й духовного потенціалу. У розвинутому вигляді метафізична сутність людини знаходить відбиття в її способі життя.

А. Баумейстер суттєво прояснив ситуацію, що склалася в європейській філософії щодо теорії блага. Так, до появи в XIII ст. «Метафізики» та «Нікомахової етики» в європейській філософії визначальною була неоплатонічна теорія блага. У Платона й неоплатоніків благо було онтологічним першопринципом, найвищою метою й нормою всіх людських вчинків [38, с. 93, 346]. (Зрозуміло, що підґрунтям цих поглядів була державна власність). Аристотель, відокремивши практичну філософію від теоретичної, надає благу переважно практичного значення. По-іншому не могло й бути, оскільки Стагірит стояв на позиції приватної власності. Акцентуючи увагу на практичному значенні благ та їх плюралізмі, Аристотель не заперечував, що найвищим благом є досконала форма життя й теоретична діяльність, отож, намагався поєднати два підходи до розуміння блага. А. Баумейстер доводить, що поступово в модерній філософії втрачається зв'язок між благом і буттям, хоча не розкриває цієї причини. Спробуємо сформулювати відповідь на цю проблему на основі рефлексивної концепції взаємодії мислення й буття. Це сталося тому, що приватна власність, акцентуючи увагу на задоволенні безпосередніх потреб, спотворює реальність і суспільну свідомість. Не усвідомивши зв'язку метафізики з людськими якостями, А. Баумейстер не зміг поглибити

філософське трактування буття й блага, сформулювати, відповідно до потреб часу, місію філософії. Практична значущість метафізики розкривається через здатність філософа впливати на реальність.

Останнім часом в Україні активно переосмислюють марксистську спадщину. Формально в радянській філософії вважали, що метафізика себе вичерпала. Є. Бистрицький не погоджується з такими поглядами й стверджує: «Марксистська офіційна філософія не могла не керуватися певними засадами мислення, які становлять *поняття метафізики як учення про останні основи буття і принципи пізнання, мислення*» [66, с. 71]. Свій висновок філософ обґрунтовує тим, що в людини й суспільстві завжди існує метафізична потреба з'ясувати останні засади мислення й буття. Потребує аналізу зміст словосполучення «метафізична потреба». «Метафізична потреба в широкому розумінні – це, власне, спосіб буття людини...» [66, с. 72]. Уважаємо, філософ досить чітко сформулював взаємозв'язок між метафізикою і способом буття людини, який деякі філософи не усвідомлюють. Метафізика вимагає від філософа жити відповідно до тих засад, які він проголошує. Зазначений факт лякає філософів, а це призводить до того, що вони стають на шлях заперечення метафізики. Осмислюючи причини ігнорування метафізики в сучасних умовах, Є. Бистрицький не без підстав стверджує, що філософи бояться цим займатися, оскільки таке дослідження межує з критикою того, що існує, але це треба зробити, оскільки метафізика за її суттю є способом буття людини, розкриває приховані основи життєдіяльності суспільства, а тому надає підстави впливати на нього. Є. Бистрицький доволі яскраво висвітлив ситуацію, у якій опинилися філософи-марксисты: треба було пояснювати дійсне буття з погляду «справжнього» марксизму [63, с. 79]. Безумовно, партійна ідеологія жорстоко контролювала цей процес, проте В. Іванов був одним із тих, хто наважився аналізувати метафізичні засади суспільного буття.

Відповідно до логіки К. Маркса й В. Іванова, Є. Бистрицький висновує, що метафізичною основою марксизму є суспільність: «Будь-які результати людської діяльності за своїм джерелом є продуктами суспільними» [63, с. 81]. Отож, суспільність – це підґрунтя марксистського розуміння людини та суспільства. Зміст суспільності філософ розкриває через *діяльність як таку* [63, с. 85]. Це створювало підґрунтя, щоб стверджувати, що діяльність є

сутнісним визначенням людини та суспільного буття [221, с. 59; 63, с. 84]. Уважаємо, проголошення діяльності всезагальною сутністю людини проблеми не вирішувало, оскільки залишалося питання активності. Для розв'язання цієї проблеми Є. Бистрицький трактує суспільність у контексті суб'єкт – об'єктних відносин, внутрішньої й зовнішньої діяльності. Внутрішній аспект вимагав аналізу суб'єкта, отже, визнання позитивів ідеалізму й одночасну відмову від диктату об'єктивного. Марксизм «боявся» проблеми суб'єкта й мислення. Незважаючи на це, суб'єкт стає у В. Іванова вихідною інстанцією, яка здатна до будь-якої активності, *causa sui*, отожд отримує субстанційні ознаки [221, с. 14]. Так, суспільна діяльність у марксистській філософії стає субстанційною єдністю мислення й практики, ідеального й матеріального світів. Ці роздуми, на думку Є. Бистрицького, дозволили В. Іванову говорити про *суб'єктивний полюс суспільності* [64, с. 61]. Осмислюючи дослідження В. Іванова та Є. Бистрицького, зауважимо, що посилення на суспільність як єдину й кінцеву причину розвитку суспільства, на основі якої пояснювали розвиток людини й суспільства за формою була марксистською, але за змістом тяжіла до ідеалізму. Задля розв'язання проблеми активності необхідно було ввести в структуру суспільності суб'єкта та здійснити надалі його аналіз задля отримання дійсного знання про людину. Суспільність виявилася складною структурою, тоді як метафізика вимагає з'ясування неподільних підстав мислення й буття.

Ідея суспільності як субстанційної єдності мислення й предметно-практичної діяльності відкривала шляхи до цілеспрямованого впливу на суспільство й людину задля їхнього розвитку в бажаному напрямі. Людину в радянському марксизмі розглядали як реальність, на яку можна й треба впливати, проте без знань про реальне людське буття ці впливи були неефективними. «Головна теоретична небезпека цього філософського доробку полягала в його принциповій нездатності тематизувати ту сферу людського буття, яку у філософії описують поняттям життєвого світу» [64, с. 61]. Отже, марксистська філософія, незважаючи на всі зусилля, виявилася нездатною виявити дійсні підстави буття людини й суспільства, тому треба набратися філософської мужності й визнати безплідність марксистського розуміння метафізичних засад суспільного буття.

Про необхідність первоначал буття в сучасних умовах життєдіяльності людства говорить і С. Пролєєв. Первоначала

присутні у філософа під поняттям належного, яке він тлумачить як «засадові принципи життєдіяльності та інстанції нормативності». Лише за умов визначення цих принципів людство здобуде себе і стане самим собою [441, с. 15].

Отже, українська метафізика має давню й самобутню історію. Можна виокремити кілька традицій. У першій пріоритет належить духовному компоненту (Митрополит Іларіон, І. Копинський, І. Вишенський, Г. Сковорода, П. Юркевич). Філософи цього напрямку спираються на християнську метафізику, а І. Вишенський і Г. Сковорода були втіленням тих первоначал, які відстоювали в теорії. Друга пов'язувала метафізику й етику (Ф. Прокопович, Г. Кониський). Представники третьої (І. Мірчук і М. Шлемкевич) усвідомили, що за метафізичними концепціями й суперечностями стоїть боротьба між різними типами людини за контроль над символічними умовами суспільного буття, отожд за владу. Усупереч цьому підходу Б. Кістяківський доводить безплідність боротьби за первоначала на тих підставах, що філософія й наука ґрунтуються на понятті належного. У контексті ідей Ф. Прокоповича та Г. Кониського Б. Кістяківський поєднує метафізику з етикою, а В. Олексюк обґрунтовує об'єктивну значущість метафізики, виходячи з того, що вона інтегрує досягнення інших наук.

Українські філософи періоду незалежності переважно осмислюють досягнення європейської думки й не приділяють належної уваги дослідженню першоджерел української метафізики. Відбувається активний пошук первоначал, але здійснюється це поза межами ідеї особистості як носія духу. У сучасній українській філософії сформувався два напрями в розумінні метафізики: перший підтримує необхідність метафізики (А. Баумейстер, Є. Бистрицький, В. О कोरोков, В. Пронякін, М. Савельєва, О. Халапсіс, М. Шкепу), а другий заперечує (В. Кебуладзе, О. Хома). Порівнюючи основні тенденції розвитку метафізики, зазначимо, що на часі відродження класичної метафізики як науки про первоначала буття.

1.2. Пріоритет духовного над матеріальним – метафізична основа життєдіяльності людини й суспільства

Під час Великої французької революції європейці розпрощались із пріоритетом духовного над матеріальним і під «керівництвом» посередньої людини стали розвиватися в межах

пріоритету матеріального. Поняття духовного отримує соціально-філософське й політичне трактування. Так, політичний діяч Великої французької революції Л. А. Сен-Жюст (1767–1794) переосмислює зміст поняття «дух» і трактує його як суспільний дух, який формується під впливом Конституції, а суспільна думка є його відображенням. «Відмінність між суспільним духом і суспільною думкою полягає в тому, що перший формується відповідно до конституції чи порядку, а суспільна думка формується суспільним духом» [500, с. 202]. На прикладі французької революції Л. А. Сен-Жюст так трактує це співвідношення: «У Франції конституція є свобода, рівність, справедливість; суспільний дух – суверенітет, братство, безпека; суспільна думка – Нація, Закон, Король» [500, с. 202]. Підсумовуючи свої роздуми, діяч французької революції зазначає, що Національні збори мають бути відбиттям духу народу [500, с. 248]. Отож релігійне розуміння духу Л. А. Сен-Жюст наповнює соціально-політичним змістом. Варто уточнити ці, безумовно, плідні роздуми. Суспільний дух є відображенням первоначал проголошених Великою французькою революцією: «Свобода», «Рівність», «Братерство». Ці гасла трактували з позиції пріоритету матеріального, який став визначати зміст суспільного буття, індивідуальної й суспільної свідомості, а з часом і зміст культури.

Людство розвивалося за цими принципами протягом ХІХ ст., але у ХХ ст. опинилося в стані кризи. Специфіку духовної ситуації ХХ ст. висловив К. Ясперс: по-перше, людина не хоче осмислювати підстави свого існування [678, с. 288, 319]; по-друге, діяльність мас стихійно покладено в основу буття [678, с. 305]. Урешті-решт філософ висновує: «Дух уже не вірить самому собі як власному джерелу, він перетворив себе на засіб» [678, с. 320]. Як бачимо, філософ визнав поразку духу й перемогу посередньої людини, але не зміг запропонувати виходу з духовної кризи. Стан духовної кризи став предметом уваги християнської Церкви. Так, Другий Ватиканський собор (1962–1965) зафіксував, що в сучасному світі спостерігаємо «брак рівноваги між вимогами практичного успіху та вимогами морального сумління» [190, с. 506]. Римський Папа Іван Павло II поглибив розуміння причин сучасної кризи зазначивши, що вони полягають у пануванні «практичного матеріалізму, через що поширюється індивідуалізм, утилітаризм і гедонізм». Це призводить до того, що «вартості „буття” замінюються вартостями „посідання”»

[205, с. 33]. Наведені роздуми щодо кризового стану сучасного людства можна звести до спільного знаменника: пріоритету матеріального над духовним, утилітаризму над моральністю.

Отже, завдання підрозділу – обґрунтувати вичерпаність пріоритету матеріального над духовним і довести, що пріоритет духовного над матеріальним становить метафізичну основу буття суспільства, а особистість є носієм духовного начала.

Діяльність людини з початку ХХ ст. набула не просто деструктивного, а некрофільського характеру. Винуватцем цих тенденцій є людина маси. Причини кризового стану вимагають філософського аналізу. *По-перше*, відомі європейські філософи, культурологи та психологи (Й. Гейзінга, Е. Фромм, К. Ясперс та ін.), аналізуючи деструктивний характер діяльності цього типу людини, припустилися методологічної помилки. Вони не побачили органічного зв'язку між результатами діяльності та здібностями діячів: буття є таким, яким є суб'єкт діяльності, точніше, панівний тип людини вибудовує життєдіяльність суспільства за власним образом і подобою. *По-друге*, філософи осмислюють життя в межах спрощеного розуміння поняття «розвиток» – переважно до матеріальної сфери. Це призвело до того, що більшість філософів і науковців мислять у межах пріоритету матеріального над духовним. *По-третьє*, модерна й постмодерна філософія не змогли продовжити філософську революцію, розпочату І. Кантом. Логічним наслідком його висновку (предмети, речі мають відповідати поняттям) є визнання закону: суспільне буття повинне орієнтуватися на ідеал. Закономірним результатом висновку І. Канта про автономію моралі є закон: категоричний імператив має бути первоначалом суспільного буття. У філософів не вистачило мужності прийняти до практичної реалізації висновки І. Канта. За їхню легкодухість людство розплачується страхом перед навислою антрополого-глобальною катастрофою. *По-четверте*, сучасні гуманітарні науки опинилися в полоні застарілих уявлень про людську сутність. «Концептуальним» персонажем суспільного й державного буття в умовах пріоритету матеріального стала посередня людина. На сьогодні цей тип людини вичерпав свої можливості й не здатний переорієнтуватися на пріоритет духовного. Філософи епохи постмодерну втратили конструктивний вплив на суспільне життя й людину.

Світоглядна орієнтація на пріоритет матеріального призвела до найстрашнішої залежності: людина опинилася під тиском власних нерозвинутих потреб. З цього приводу Іван Павло II зазначив: «Єдина мета, яка береться до уваги, є власний матеріальний добробут. Так звана „якість життя” вимірюється найчастіше або й тільки в категоріях економічної продуктивності, неупорядкованого споживацтва, розваги й задоволення, джерелом яких є фізичне життя; глибші виміри існування – міжособові, духовні та релігійні – нехтуються» [205, с. 33]. Отож у сучасних умовах зберігати пріоритет матеріального над духовним є самогубством. Для подолання деструктивних тенденцій людству слід змінити парадигму свого розвитку, замість пріоритету матеріального прийняти пріоритет духовного. Уважаємо, що умовою реалізації права людини на життя є пріоритет духовного над матеріальним, здійснити це людина маси не здатна. Людина епохи модерну й постмодерну живе, ігноруючи потребу внутрішнього вдосконалення. Усупереч християнським цінностям, вона розвивала матеріальні потреби, що досягли нерозумних масштабів і не відповідають не лише смислу життя, але й людському існуванню. Модерна й постмодерна філософія не змогли сформулювати конструктивні ідеї й пробудити в людині потребу вдосконалення. Заперечення пріоритету духовного має свій логічний і навіть трагічний кінець. Людина деградує й, за висновками сучасного французького філософа Ж. Бодріяра, перетворилася на об'єкт: «*Маса є чистим об'єктом, себто тим, що зникло з обр'ю <...> історії*» [81, с. 93]. Відомий філософ не помилився: посередня людина не бажає полишати авансцену історії, претендуючи й надалі залишатися суб'єктом суспільного життя.

На противагу постмодерній філософії, християнство орієнтує людину на духовне вдосконалення. Розуміємо, що це надзвичайно важко. Перехід із тілесного рівня на духовний – це внутрішня революція, що можливо лише завдяки надзусиллям та зовнішній підтримці. Допомогати людині долати життєві кризи мають як філософи, так і священики. З цього приводу Іван Павло II зазначав, що призначення філософії й богослов'я одне: подолати кризу життя та знайти його смисл [206, с. 115–116].

Орієнтація на пріоритет духовного вимагає з'ясувати його зміст із позиції сучасних філософських досягнень. Для конструктивного розв'язання проблеми відносин матеріального й духовного звернімося до філософії Г. Гегеля. Філософ виділив три аспекти

духу: суб'єктивний, об'єктивний та абсолютний, а проблему особистості досліджував у контексті об'єктивного духу, а точніше права, моралі, громадянського суспільства, держави. «Об'єктивний дух є особистість (Person), і як така має у власності реальність своєї свободи» [130, с. 34]. Водночас Г. Гегель доводив, що повного розвитку особистість сягає лише тоді, коли піднімається до розуміння абсолютного духу, який знаходить відбиття в мистецтві, релігії, філософії) [130, с. 34]. Підсумовуючи ці роздуми щодо змісту понять «дух» та «особистість», висновуємо, що вони в певному контексті збігаються. (Докладніше про зв'язок філософського, релігійного та психологічного розуміння духу див. [469]).

У 30-х роках ХХ ст. пріоритет духовного став предметом уваги французького філософа-персоналіста Е. Муньє (1905–1950). Причиною такого світоглядного перевороту філософ уважав усвідомлення людиною духовного хаосу у власній свідомості. Під пріоритетом духовного він розумів пріоритет інтелектуально-психологічного розвитку людини щодо економіки й політики, що мало привести людину до глибшого розуміння зла, яке полягає в тому, що більшість людей бере участь у його «творенні», або потуранні, що проявляється в розбіжностях між словом і ділом [388, с. 189]. Поступово Е. Муньє доходить висновку, що дух – це особистість [388, с. 56].

Важливий внесок у розуміння взаємовідносин матеріального й духовного зробив Н. Гартман, аналізуючи ці фундаментальні поняття в структурі буття. Як уже було доведено (див. підрозд. 1.1.1), буття має багаторівневу будову. Вищий рівень буття (дух) ґрунтується на нижчому, тобто дух перебуває в залежності від нижчих рівнів, але це не є завадою для його автономії. Матеріальне є підґрунтям для духу, проте дух має щодо матерії необмежений діапазон формотворчості та свободу у використанні онтологічних закономірностей [121, с. 623]. На основі цих роздумів Н. Гартмана логічним буде висновок: буття можливе як єдність духовного й матеріального, але за умов пріоритету духовного.

Взаємовідносини матеріального й духовного в контексті екологічної кризи стали предметом дослідження сучасного німецького філософа В. Гьосле. У процесі аналізу він звертається до метафізики. Уважаємо це продуктивним кроком до з'ясування причин зазначеної кризи, що, своєю чергою, потребує переосмислення взаємовідносин матеріального й духовного.

Філософ припускає, що екологічна криза закладена в сутності людини, і доводить, що криза є закономірним наслідком поступального занепаду західноєвропейської філософії [162, с. 183]. Отож філософ схиляється до думки М. Гайдеггера, що європейська філософія позначена забуттям буття. Надалі філософ уточнює свої висновки й зауважує, що в цьому винна європейська форма раціональності [162, с. 184].

Витоки екологічної кризи В. Гьосле вбачає у філософії Г. Гегеля: дух розвивався шляхом утвердження над природою [162, с. 188], тобто прагнучи панування над природою. Філософ ставить фундаментальні метафізичні питання. Як дух руйнує природу? Чому дух прагне до панування над природою? Сучасна філософія, на думку В. Гьосле, неспроможна дати відповіді на ці запитання. Це змушує його звернутися до метафізики М. Гайдеггера й погодитися з його думкою, що людина все більше відчужується від буття. У цій ситуації вона має усвідомити, що її позірنا автономія та всемогутність – це найдивовижніша омана, і лише за цих умов людина отримує можливість до нового етапу розвитку [162, с. 194].

В. Гьосле схиляється до того, що відношення духу й природи в його основі двоїсте: «Дух водночас є і частиною природи, і її запереченням» [162, с. 203]. Частково можна погодитися з цим твердженням, варто лише уточнити: дух є частиною природи в онтологічному аспекті, але розвиток буття змінює їхній взаємозв'язок. Філософ задається питанням установити, за яких умов здійснюється заперечення природи духом. «Людина як організм, у якому втілюється дух, у змозі реально знищити природу; саме ця здатність досягла свого апогею в екологічній кризі...» [162, с. 204]. Людина руйнує природу, оскільки є органічною природною істотою. На мові науки це пояснює другий закон термодинаміки: «Організм здатен зберігати себе як високоорганізовану систему тільки завдяки збільшенню ентропії свого довкілля» [162, с. 204]. З цього приводу філософ зауважує, що онтологія має зважати на цей неблаганний природний закон, проте, на нашу думку, наука має запобігати цьому процесу.

В. Гьосле намагається зрозуміти й сформулювати суперечність між природою й духом. Зародження духу водночас є зародженням суперечностей між духом і природою. Дух дедалі більше занурюється в себе, досягаючи незалежного від природи й суспільства стану й ставить себе над природою. Наслідком цього

стає панування над природою. Для розв'язання цієї суперечності філософ пропонує тлумачити розвиток людини як поступ до духу й розглядати людину водночас організмом і духовною істотою. Організм є основою (передумовою) духу в онтологічному контексті, однак смисл свого життя людина отримує лише від духу [162, с. 206–207]. Ці взаємозв'язки філософ пояснює на основі понять змісту й форми: людина за формою є життям, а за змістом – духом. «Метафізична загадка людини полягає саме в тому, що в людині фактично проявляється взаємозалежність ідеальності та реальності; і екологічна криза врешті-решт є проявом загострення цієї дуальності як абсолютного антагонізму» [162, с. 207]. Зазначені суперечності охопили суспільну свідомість, людство опинилося в стані колективного осліплення, що збільшує загрозу катастрофи.

Намагаючись вийти із глухого кута, В. Гьосле стверджує, що спочатку має відбутися духовне опанування екологічною кризою. Зміст цієї вимоги філософ формулює у твердженні: життя є основою духу, а дух є його істиною [162, с. 208]. Філософ наполягає на тому, що має відбутися примирення (синтез) природи й духу, і вважає це етичним обов'язком сучасної людини щодо прийдешніх поколінь і метафізичним завданням щодо буття взагалі [162, с. 210].

Підсумовуючи, зазначимо: В. Гьосле зрозумів, що екологічна криза пов'язана з людськими якостями, але не відобразив це в назві, назвавши її екологічною. Така назва є відбиттям неадекватного розуміння взаємовідносин матеріального й духовного. Точніша назва цієї кризи – антрополого-глобальна катастрофа. У цій катастрофі філософ звинувачує дух, що вважаємо недоречним. На нашу думку, В. Гьосле припустився деяких філософських помилок. По-перше, не зовсім адекватно зрозумів філософію Г. Гегеля. Останній тлумачив дух як розум, який сам себе усвідомлює та зберігає. Розум, який сам себе усвідомив, не допустив би людство до антрополого-глобальної катастрофи. У дійсності, у модерну й постмодерну епоху панує здоровий глузд, носієм якого є посередня людина. Отже, причиною кризи є не дух, а здоровий глузд посередньої людини. Тому завдання нашого часу звучить так: подолати здоровий глузд, носієм якого є посередня людина, що й буде розв'язанням антрополого-глобальної катастрофи. По-друге, осмислення людини В. Гьосле здійснює поза межами надбань про сутність людини. Г. Гегель, наприклад, розумів

сутність людини глибше, ніж В. Гьосле. У «Феноменології духу» знаходимо три різновиди буття: буття-в-собі, буття-для-себе і буття-для-іншого. За цими поняттями приховані онтологічні ступені буття людини, для яких характерний різний дух. Людина, яка перебуває на рівні буття-в-собі і буття-для себе, послуговується не духом, а здоровим глуздом. Духом керується особистість, шляхетна людина, яка перебуває на рівні буття-для-іншого. Отож, спрощене розуміння духу й людської сутності не дозволили В. Гьосле проаналізувати антрополого-глобальну катастрофу з позиції взаємовідносин матеріального й духовного, проте це не персональна помилка філософа. Відбулося забуття європейськими філософами фундаментальних знань про людину. Зважаючи на це, слід докласти зусилля до духовного опанування сучасною філософією «забутої» істини про сутність людини. Лише за цих умов можна подолати антрополого-глобальну катастрофу. Уважаємо, що відродження забутих знань про сутність людини водночас означатиме зміну відносин як між здоровим глуздом і розумом, так і між матеріальним і духовним.

Проблема взаємовідносин духу й реальності на теренах російської імперії була актуалізована у зв'язку з поразкою Першої російської революції. На цю подію по-різному відреагувала російська інтелігенція: одні (ті, що приєдналися до більшовиків) продовжували обґрунтовувати пріоритет матеріального; інші (М. Бердяєв, С. Булгаков, М. Гершензон, П. Струве, С. Франк) спільними зусиллями випустили збірник «Віхи» (1909), через який фундаментальною ідеєю проходить думка, що не можна розбудувати нове суспільство на основі пріоритету матеріального. Мало хто дослухався до цих висновків. Дискусія щодо відносин духу й реальності відновилася після Жовтневого перевороту 1917 року в Росії та революції в Україні 1917–1921 рр., що знайшло відображення у творчості М. Бердяєва, Д. Донцова, С. Франка та ін.

Установка на пріоритет матеріального відповідала потребам народних мас, чим скористалася Російська соціал-демократична партія (розумій, посередня людина) для досягнення політичних цілей. Орієнтацію більшовиків на пріоритет матеріального гостро критикував М. Бердяєв, який одразу після Жовтневого перевороту зрозумів, що пріоритет матеріального не сприяє розвитку людини й суспільства. Він не погодився з такою світоглядною орієнтацією й доводив, що дух має пріоритет: «Духу належить примат над

буттям» [50, с. 239], отожд, пріоритет духовного був для філософа засадничою умовою буття. Роль і значення духу в життєдіяльності людини й суспільства М. Бердяєв аналізував у контексті пошуків основ суспільного буття, а саме, що його тайна перебуває в особистості: «Саме в особистості зосереджена тайна буття, тайна творення», яка водночас є вищою цінністю [50, с. 138]. Урешті-решт філософ доходить висновку, що дух – це «пробудження особистісного начала», «дух є вище начало – начало особистості» [50, с. 254], яке є «найреальнішою реальністю...» [50, с. 238]. Отже, особистість і дух у М. Бердяєва, як і в Г. Гегеля, – це однопорядкові поняття й первоначала буття. Особистість є найвища досконалість і водночас засіб реалізації духу. Якщо це так, то виникає кілька запитань. Чому цю істину дотепер не визнають? За яких умов можна подолати це трагічне ігнорування? Чому нехтували роллю особистості в марксистській філософії й у Радянському Союзі, зрозуміло – бо вважали, що народні маси є рушійною силою історії. Особистість підпорядковували масам, оскільки вона була небезпечною. Суспільне життя дотепер має знеособлений характер, бо пріоритет належить посередній людині, яка спонукувана безпосередніми потребами, а тому органічно неспроможна зрозуміти роль духовного. Особистість для посередньої людини є ворогом, а тому мусить бути під контролем. Відновлення пріоритету духовного в сучасному житті означає революцію, яка потягне за собою парадигмальні зміни. З цього приводу М. Бердяєв зазначив, що справжнє християнство – це «персоналістична революція у світі» [50, с. 269]. Філософ не поодинокий у його роздумах щодо пріоритету духовного й ролі особистості в суспільстві. (Докладніше про органічний зв'язок понять «дух», «духовність» і «особистість» див. [479]).

Пріоритет духовного в життєдіяльності людини й суспільства знайшов подальший розвиток у філософії С. Франка. Філософ критикував чинні підходи до розуміння змісту буття й доводив, що найпоширеніша помилка полягає в тому, що його зміст визначають через множинність, матерію, дух, тобто «намагаються підвести буття загальною під будь-яке одне поняття з визначеним, тобто обмеженим змістом» [584, с. 53]. Філософ уважав, що чинні підходи не здатні цілісно окреслити багатогранність буття, а тому висунув ідею, що воно є органічною єдністю множин, тобто жодну його частину не можна мислити поза зв'язками з іншими. Лише

разом вони утворюють цілісність. Філософ доводив, що в основу онтології слід покласти ідею «всеєдності буття» [584, с. 55]. На основі цієї ідеї він критикував матеріалізм і спіритуалізм за те, що вони однобічно трактують онтологію, і формулює власне уявлення про її зміст.

С. Франк доводив, що проблема буття в тому, щоб з'ясувати, яке буття є істинним, тобто побудувати адекватну *систему буття* як *єдності* між різними його компонентами [584, с. 71]. Висновок про те, що буття є єдністю різних його структур, змушує філософа з'ясовувати, що це за структури. Такими він вважає ідеальне (позачасове) і реальне (часове), між якими є органічний зв'язок. Онтологічний аналіз доводить, що «не існує двох відсторонених світів – ідеального й реального, – а є єдине буття, що має два аспекти, або ж начебто два виміри» [584, с. 73]. С. Франк формулює нові засади онтології, що мають ґрунтуватися на єдності різноманіття: єдності духовного й матеріального, позачасового й часового, сталого й рухливого [584, с. 74–75], отож філософ долає крайнощі матеріалістичного та ідеалістичного розуміння онтології. Істинне буття є єдністю матеріального й духовного, яке в кожний момент часу має конкретний вигляд. С. Франк долає крайнощі матеріалістичного та ідеалістичного розуміння онтології. У пізнішій праці «Незбагненне» філософ остаточно віддає пріоритет духовному: «Духовне буття в найузагальненішому його сенсі є *підстава й корінь реальності* безпосереднього самобуття» [586, с. 394].

Для буття, з позиції С. Франка, характерна цілеспрямованість, тому воно не може мати *усталеного* характеру. Для цілісного осмислення буття треба визнати, що воно завжди намагається вийти за межі суцього – до абсолютно *належного* [584, с. 86]. Орієнтація на належне змушує філософа зробити висновок, що етика органічно пов'язана з онтологією. Ідея цілеспрямованості знаходить подальший розвиток у таких роздумах: «Через те, що буття є єдністю розмаїття, то його розвиток має прямувати в бік найбільшого заглиблення єдності та найбільшого розвитку різноманіття» [584, с. 91]. Уважаємо, що цей фундаментальний висновок має бути покладений в основу суспільного буття, але він, на жаль, до цього часу навіть не осмислений філософами. Таке буття потребує певного типу людини, а тому С. Франк переходить до аналізу проблеми особистості. Розвиток особистості – це водночас духовний розвиток суспільства, що є ідеалом, який

впливає з онтологічного обґрунтування етики [584, с. 91]. Отож розвиток особистості у філософа є, з одного боку, загальним ідеалом, а з іншого – потребує визнання етики як онтологічної засади буття. Тому С. Франк переосмислює зміст онтології й трактує її як науку про фундаментальні структури сущого, яке складається з матеріальної та духовної реальності, але зупиняється перед проблемою: хто реалізовуватиме цю єдність.

Підхід С. Франка до розуміння онтології розвиває сучасний український філософ М. Булатов. На його думку, онтологія розкриває сутнісне співвідношення свідомості й буття. Суб'єкт (людина) та об'єкт (світ людини) постають як цілісне утворення [86, с. 69]. Уточнімо це твердження: онтологія має встановлювати співвідношення матеріального й духовного в життєдіяльності людини. (Докладніше про запропоноване розуміння онтології як науки див. [476; 477]).

У з'ясування змісту духовного суттєвий внесок зробив О. Лосєв. Досліджуючи надбання античної естетики в поєднанні з християнськими ідеями, філософ дійшов висновку, що в людства з'являється потреба знайти поняття для позначення вищого рівня людської діяльності. Для цього християнство використовує поняття духу й поєднує його з поняттям особистості. «У зв'язку з розвитком цивілізації виникла потреба так чи так окреслити вищу діяльність людини, тому скористалися саме цим терміном (дух – В. С.) для позначення того, що й вища людська діяльність теж є своєрідним життям, є вільна творчість життя...» [330, с. 77]. Сучасний російський філософ В. Волков конкретизує твердження О. Лосєва: дух – це особливий спосіб буття людини, для якого характерна «незалежність від усього органічного, тілесного й неорганічного, повсякденного, свобода від тиску всього, що належить до емпірії, до „життя“, до „людського, надто людського“. Дух робить психофізичне інструментом» [110, с. 118]. Отже, у роздумах філософа максимально чітко простежуємо думку про незалежність і пріоритет духовного.

Пріоритет духовного в українській філософії має давню традицію. Він лежав в основі діяльності братських шкіл, котрі боролися за «істинну віру», намагаючись надати їй чистоти первісного християнства. Братчики успадкували ідеї неоплатоніків і східної патристики. Цілісно пріоритет духовного над матеріальним знайшов відбиття у творчості І. Копинського, у якого самопізнання

ґрунтується на пріоритеті духовного, яке поступово трансформується в удосконалення людини [272].

У трагічній українській історії першої половини ХХ ст. позитивно вирізняються праці філософів української діаспори Ю. Вассіяна, Д. Донцова, О. Кульчицького, М. Шлемкевича, В. Яніва, які зрозуміли загальну причину кризи європейського буття – панування матеріалістичних «ідеалів», а тому відстоювали пріоритет духовного. В умовах відсутності української державності їхні праці, на жаль, залишалися невідомими європейським філософам. Пріоритет духовного над матеріальним був сутнісною ознакою суспільного життя як української людини, так і філософської та суспільно-політичної думки, наприклад, пріоритет духовного над матеріальним проходить через усю творчість класика української філософії Д. Донцова (1883–1973). Критикуючи світоглядні засади соціалістичного способу життя, він писав, що там, де «людською душею опанував ідеал матеріального прогресу», – «щасливого, кращого життя» (... «жить стало лучше, веселей») або ідеал «соціалістичного раю...» [194, с. 33], у людині вмирає особистісне начало. Подальші історичні події (розвал СРСР, агресія Росії проти України) підтвердили ці висновки.

Простежимо взаємовпливи матеріального й духовного у творчості ідеолога українського націоналізму Я. Стецька (1912–1986). Розмірковуючи над проблемою світоглядних засад української нації, він не залишає сумнівів щодо пріоритету духовного й зазначає, що християнство є «світоглядово-філософською й моральною основою українського націоналізму» [524, ч. 2, с. 31]. Свій висновок він обґрунтовував тим, що християнські цінності лежали в основі духовного ества української людини [524, ч. 2, с. 31]. Отож філософським підґрунтям соціально-політичних поглядів Я. Стецька є пріоритет духовного.

Джерелом духу в М. Шлемкевича є Ерос, який філософ трактує як символ вічного творчого пориву, творця душевних скарбів, розкувати якого є найголовнішим завданням людини [648, с. 125–126]. Дух впорядковує душевне й матеріальне життя людини й реалізовує себе в культурі. На формування українського духу впливали передусім християнство й мистецтво [648, с. 109]. Під впливом сучасного йому європейського життя філософ доходить невтішного висновку: дух вмирає. Смерть духу М. Шлемкевич у контексті поглядів О. Шпенглера пов'язує із приходом ери техніки

[648, с. 152]. Помер Бог, помер дух, помирає людина – така невтішна тенденція, проте М. Шлемкевич не погоджується з цим висновком і стверджує: українська душа прагне нового духу.

Суттєвий внесок у розуміння духовного здійснив православний церковний діяч української діаспори, богослов С. Ярмусь (1925–2015). З'ясовуючи витoki українського духу, культури й філософії, він зауважує, що такою основою є кордоцентризм, який трактує як первісну домінуючу силу мотивації й діяльності людини. Під такою силою він розуміє серце людини, а не її розум [673, с. 403]. Духовність – це не богословські й філософські теоретизування, а діяльність людини відповідно до Євангелія. Наближаючи поняття духовності до світського життя, С. Ярмусь зауважує, що духовністю є життєва, отже, і вольова активність людини задля ушляхетнення й морального добра. Уточнюючи, богослов додає, що духовність людини охоплює активність розуму й серця [673, с. 405], тобто духовність – це не філософські й богословські знання, не мораль і мистецтво, а спонукальна сила, що охоплює емоції, почуття й розум людини – це діяльність задля Іншого. У цих роздумах українського богослова дивує збіг їхнього змісту з роздумами О. Лосєва. Духовність – найвищий рівень розвитку людської діяльності, найвища форма життя, скерована на благо Іншого. Духовність є фундаментальною рисою українців, яка їх ушляхетнювала й вела до вдосконалення, але в політичному житті створювала чимало проблем [673, с. 410–411], зокрема гальмувала розвиток політичної зрілості.

Ідея серця лежить в основі української культури, філософії й історії. Це надало підстави С. Ярмусеві зробити фундаментальний висновок: «Не Візантія дала нам (українцям. – В. С.) нашу культуру, а дала її нам наша кордоцентричність» [673, с. 411]. Кордоцентричність формувала внутрішній світ українців, їхній характер. З цього приводу С. Ярмусь зауважує: «Найвищою вартістю нашого кордоцентризму є категорії миру, ладу, гармонійності – перш за все у внутрішньому світі особистості, а тоді вже й у мирі з ближніми» [673, с. 414]. Ці якості української людини в знеособленому світі були не на часі й викликали негативні реакції з боку поляків, росіян і турків. (Для довідки зазначимо, що ідею серця як спонукування до діяльності сьогодні активно розробляють у західній філософії П. Браун і Ч. Тейлор [684, с. 34; 539, с. 439–443]).

Отже, роздуми С. Ярмуся органічно продовжують філософські надбання Д. Донцова, Я. Стецька, М. Шлемкевича. Духовність – це інтелектуальна, мистецька, культурна, виховна та практична діяльність людини відповідно до категоричного імперативу І. Канта. Зауважимо, що кордоцентризм не заперечує роль і значення розуму, а підкреслює пріоритет діяльності скерованої на ушляхетнення людини й суспільства відповідно до категоричного імперативу. Узагальнюючи ідеї українських філософів і діячів національно-визвольного руху щодо основ суспільного буття, зазначимо, що вони осмислювали його з позиції пріоритету духовного над матеріальним.

Відродження проблематики духовного в українській філософії розпочалося з монографії С. Пролеєва «Духовність і буття людини» (1992). Зміст праці охопив духовне від його філософсько-історичних аспектів до життєвіту людини. У монографії максимально точно відображено сутність духу в історії філософії і християнстві: у християнстві дух – це особистісний абсолют, у європейській філософській традиції – активне начало людської життєдіяльності, яке розкривало її сутність. У німецькому класичному ідеалізмі це отримало назву абсолютне «Я» (Й. Фіхте), абсолютна ідея (Г. Гегель). У матеріалістичній традиції дух стає синонімом свідомої діяльності [440, с. 9–11]. Фундаментальне історико-філософське опрацювання проблеми духовного дозволило поставити питання: що є духовне незалежно від його конкретних форм. С. Пролеєв дає таку відповідь: дух – це універсальна характеристика людської життєдіяльності, її складник, який може бути визначений лише щодо власної протилежності [440, с. 15–16]. Уточнюючи свою думку, філософ визначає дух через людські здібності. «Дух – це філософська категорія для позначення здатності людини розкривати зміст буття в його справжності й завдяки цьому ставитися конструктивно й творчо до власної життєдіяльності. Дух являє собою особливу <...> форму освоєння світу людиною й разом з тим форму саморозвитку самої людини» [440, с. 16–17]. Уважаємо, що філософ вносить важливу конкретизацію в розуміння сутності духовного, визначаючи його через людські здібності.

С. Пролеєв не залишає поза увагою актуальну проблему природи духовного. Він зауважує: «Питання про природу духу можливо розв'язати лише за умови, якщо його розглядають не як

самостійну, незалежну сутність, а як необхідний компонент становлення й розвитку людського способу буття» [440, с. 18]. Ці роздуми можна тлумачити як данину марксистській філософії, але насправді це був вихід за її межі. Нове в цьому підході полягає в тому, що духовне автор трактує як необхідний складник людського способу буття. Такі твердження на кінець панування марксистської філософії були доволі сміливими й конструктивними, проте в пізнанні відносин між матеріальним і духовним не можна зупинятися на констатації їхнього взаємозв'язку. Ці відносини мають історичний характер. З ускладненням суспільного буття духовне не просто набуває більшої ваги, але й стає все більш автономним і самостійним.

С. Пролєєв не обійшов увагою актуальне питання реальності духовного. Філософ усвідомлює, що визначити духовне об'єктивними методами неможливо, для цього потрібні інші підходи, оскільки реальність духовного – це особлива реальність. Філософ визначає її через категорію ідеального [440, с. 20–21]. Розкриваючи його зміст, він наголошує, що розуміння ідеального в історії філософії кілька разів змінювалося. С. Пролєєв трактує ідеальне як форму існування суцього, що пізнається за допомогою розуму. Цей зв'язок не випадковий, оскільки зміст уявлень про онтологію буття, його субстанційні основи об'єктивно приводив до змін ідеального [440, с. 23]. Отже, філософ долає антагонізм матеріального й ідеального, що було характерно і для матеріалістичної, і для ідеалістичної традиції.

Осмилюючи ці роздуми, зауважимо, що визнання взаємозв'язку матеріального й духовного ще не розкриває його сутності, яка залежить від того, як розуміти проблему первинності. У взаємовідносинах матеріального й духовного філософи матеріалістичної традиції повторюють помилки пересічної людини. Залежність людини від матеріальних потреб філософи трактують як пріоритет матеріального. У контексті історичного розвитку суспільного буття матеріальне втрачає пріоритет і стає залежним від різних форм духовного. Водночас значущість матеріальних потреб для життєдіяльності людини не слід тлумачити як пріоритет матеріального загалом. Орієнтація на матеріальні потреби не вичерпує людської сутності. Проблема відносин матеріального й духовного органічно пов'язана з панівним у людській спільноті типом людини, яка орієнтується переважно на матеріальні потреби,

котра дістала в історії філософії назву посередня. Матеріалістична світоглядна орієнтація призвела до антрополого-глобальної катастрофи, що вимагає світоглядних змін.

Досліджуючи зв'язок духовного зі свідомим, С. Пролеев доводить, що свідоме не вичерпує проблему духовного. Свідоме – це частина духовного світу [440, с. 33–34]. Аналіз проблеми духу логічно привів філософа до питання: хто є його носієм. Носієм духу є суб'єкт, який володіє відповідним знанням і самосвідомістю. Незважаючи на конструктивний аналіз, філософ не зміг вийти за межі панівних уявлень про суб'єкта. «Суб'єкт – це відповідна предметності світу форма людського існування» [440, с. 42]. Філософ визнає залежність уявлень людини від панівних форм буття, оскільки пізнання дійсності здійснюється завжди в певних суспільних формах. Отож суб'єкт у С. Пролеева позбавлений активності, залежить від форм предметно-практичної діяльності. У цих твердженнях найбільше відчувається вплив марксистської філософії. Дійсним суб'єктом суспільного життя є суспільство, а індивід стає суб'єктом тією мірою, якою він залучений (приєднаний) до суспільного суб'єкта – суспільства. Така логіка веде до трансцендентального (всезагального) суб'єкта, який усвідомлює інтереси роду та є їхнім носієм. У марксисті таким суб'єктом є суспільство, а в ідеалізмі абсолютне «Я», абсолютний дух. Водночас філософ підкреслює залежність окремого суб'єкта, у якій би формі він не поставав, від родового буття. Зв'язок індивідуального й родового С. Пролеев розкриває через соціальну роль, яку виконує індивід у суспільстві. Філософ поставив питання про духовне виробництво, яке трактує як інтеграцію індивіда у всезагальні форми буття [440, с. 55]. Осмислюючи це твердження, зауважимо, що за марксистською формою прихована конструктивна ідея про духовний розвиток людини, який відбувається шляхом її інтеграції (соціалізації) у суспільство.

Підсумовуючи погляди С. Пролеева на зміст духовного, зазначимо, що, незважаючи на панування марксистської філософії, дослідник доволі сміливо розставався з її стереотипами. Трактуючи дух як компонент людського буття, він долає протиставлення матеріального й духовного, установлює їхній зв'язок, доводить, що духовне має свого суб'єкта, а духовне виробництво тлумачить як інтеграцію людини у всезагальні форми буття. В умовах незалежної України філософ остаточно розстається з пріоритетом

матеріального і висуває принцип раціонального обґрунтування перспектив розвитку [441, с. 16], хоча не розкриває його зміст.

Відродженню духовного в пострадянській дійсності значну увагу приділив український філософ і дисидент В. Лісовий (1937–2012). Філософ трактує дух як «єдність добра, краси, розуму <...>, яку не можна схопити в розумових визначеннях, але яку розуміють як джерело всіх витворів культури» [323, с. 24]. Дух є джерело звільнення людської душі від будь-яких оман, зокрема оман сліпої віри.

Знаний український філософ С. Кримський, осмислюючи на порозі третього тисячоліття його виклики, висновує, що ХХ ст. опинилося в стані хаосу, створеного посередністю, а тому людство зіткнулося з «феноменом *абсолютної* помилки» (курсив наш. – В. С.) [281, с. 3]. На нашу думку, ця помилка виявляє себе в тому, що людство, з одного боку, на основі матеріалістичних установок намагається подолати стан кризи, а з іншого, суб'єктом діяльності продовжує залишатися посередня людина, яка в принципі не здатна розв'язати проблему. Шукаючи вихід зі стану антрополого-глобальної катастрофи, С. Кримський пропонує людині звертатися до ідей, що «пройшли випробування всією всесвітньою історією (на зразок ідеї нації чи Декалогу)», які органічно пов'язує з духовністю й особистістю [281, с. 8–9]. Щодо української ситуації орієнтація на пріоритет духовного надзвичайно актуальна, оскільки передбачає пріоритет особистостей, здатних бути спонукуваними інтересом суспільства як цілісного організму. З цього приводу С. Кримський зазначив: «Жодна країна в жодну епоху не виходила з кризи завдяки виключно економічним обставинам. Адже в основі економічної діяльності лежить певна психокультура, що потребує відповіді на питання: для чого заробляти гроші? Усвідомлення такої психокультури як чинника діяльності й окреслює антикризовий вектор духовності, вказує орієнтири до берега спасіння» [281, с. 7]. Кожна соціально-політична руїна закінчується пріоритетом духовного. В умовах антрополого-глобальної катастрофи пріоритету духовного немає альтернативи. Змінити пріоритет матеріального на пріоритет духовного – означає подолати панівне положення в суспільстві людини маси. (З окресленими проблемами можна додатково ознайомитися в статті: Сабадуха В. О. «Пріоритет духовного над матеріальним як онтологічна засада життєдіяльності людини і суспільства» [481]).

На необхідності зміни світоглядних засад буття людства сьогодні наполягає С. Бистрицький зауважуючи, що «остання

сміслова засада в будь-якому суспільстві – це життєсвітові смисли» [65, с. 18]. На жаль, філософ не сформулював нових світоглядних засад.

Подолання антрополого-глобальної катастрофи, проявом якої є екзистенційна порожнеча людського життя, європейська криза, глобалізація, глобальні зміни клімату, глобальний тероризм, військова агресія Росії проти України, потребує змін світоглядних засад буття. Безумовно, важко визначити ту точку на траєкторії розвитку людського й суспільного буття, коли матеріальне втрачає ініціативу і пріоритет починає поступово переходити до духовного. Зміна світоглядних засад буття, формування нових первоначал життєдіяльності людини й суспільства й буде тією точкою відліку, коли можна буде сказати, що у відносинах матеріального й духовного пріоритет перейшов до духовного.

Підсумовуючи осмислення взаємовідносин матеріального й духовного в європейській, російській та українській філософії, зауважимо, що напрацьовано достатньо матеріалу для обґрунтованого переосмислення цих відносин. У структурі буття слід виокремлювати онтологічний рівень (рівень суцього) і метафізичний (рівень первоначал). На онтологічному рівні, в умовах панування посередньої людини, природа й здоровий глузд залишаються антагоністами, а тому примирення між ними не може бути. Життєдіяльність посередньої людини спирається на онтологічні закономірності й потреби, тобто на матеріальне. В умовах пріоритету матеріального (пріоритет посередньої людини) буття розвивається стихійно, людина спирається лише на онтологічні закономірності, що закономірно призводить до антрополого-глобальної катастрофи. На метафізичному рівні духу належить пріоритет: він є первоначалом, визначає зміст буття, цілі, задає напрям розвитку й принципи життєдіяльності. Життєдіяльність особистості ґрунтується на пріоритеті духовного – телеологічних закономірностях. Дух досягає єдності з природою, проте визнає її значущість як передумову свого розвитку, а тому докладає зусиль для її відтворення. Тобто треба розрізняти взаємовідносини між матеріальним і духовним на онтологічному й метафізичному рівнях: на онтологічному природа первинна, на метафізичному первинний дух. В умовах пріоритету духовного онтологічні закономірності підпорядковують телеологічним.

Первинність духу на екологічному, економічному, політичному й соціальному рівнях проявляється по-різному. Дух ніколи не порушуватиме екологічні закономірності, у найгіршому разі він максимально їх урахуватиме, тоді як здоровий глузд їх порушує заради матеріального комфорту. Функціонування економіки в умовах пріоритету духовного відбуватиметься, з одного боку, під контролем екологічних закономірностей, а з іншого, – в умовах свідомого обмеження матеріальних потреб. Сфера політики сьогодні перебуває під контролем посередньої людини, яка всупереч навислій катастрофі «розкручує» матеріальні потреби людини. Отже, пріоритет духовного не лише можливий, але й необхідний заради збереження життя на планеті.

Європейська цивілізація до Великої французької революції розвивалася під пріоритетом духовного, який був метафізичною основою буття. Під пріоритетом матеріального людство опинилося в стані антрополого-глобальної катастрофи, що змушує переосмислювати парадигму розвитку. Філософський висновок С. Кримського, що вихід із кризи полягає в духовній сфері, має абсолютний смисл. Отже, пріоритету духовного над матеріальним у сучасних умовах немає альтернативи.

1.3. Свобода, духовна ієрархія, рівність і справедливість – засадничі принципи суспільного буття

Свобода, духовна ієрархія, рівність і справедливість – засадничі принципи буття, навколо яких відбувалася й відбувається соціально-політична та світоглядна боротьба. У їх дослідженні деякі філософи припускаються таких помилок: по-перше, аналізують їх відокремлено й лише в контексті соціально-політичних і правових проблем; по-друге, відмежовують їх від людських якостей і духовних основ суспільного буття, тоді як вони органічно пов'язані. Зрозуміло, що ці принципи історично еволюціонували. Водночас слід розрізняти осмислення цих принципів у філософії та реальну форму їх існування.

Отже, завданням підрозділу є аналіз свободи, духовної ієрархії, рівності та справедливості як засадничих принципів суспільного буття.

Формування принципів відбувається залежно від чинних метафізичних та онтологічних основ буття. На всіх етапах розвитку суспільства ці принципи наявні, але в різні часи той чи той принцип висували на перший план. Справедливість поєднує ці принципи, установлює рівновагу між ними, освячує й легітимізує їх.

Філософське розуміння справедливості починається з Платона. Справедливість мала забезпечувати порядок у державі, а держава – виховувати справедливих громадян. Давньогрецький філософ започаткував надзвичайно важливий принцип ізоморфізму, який установлював зв'язок між наявністю справедливості в окремих громадян і рівнем справедливості в державі. Пропонуємо розуміти принцип ізоморфізму як відповідність між рівнем духовного розвитку людини і рівнем розвитку суспільства. Недосконалі громадяни формують недосконале суспільство й навпаки: недосконале суспільство виховує незрілих громадян. Що є первинним у цій взаємодії? Як свідомо організувати реалізацію принципу справедливості? Відповіді на ці запитання філософська думка не знайшла досі. Уважаємо, що в основі первоначал суспільного буття античного суспільства лежав принцип духовної ієрархії, але він набув антагоністичного соціально-політичного втілення. Ідея справедливості була спробою синтезувати принципи свободи, духовної ієрархії й рівності.

Справедливість дохристиянського світу було висловлено у твердженні: «Око за око, зуб за зуб». Христос змінив парадигму розуміння справедливості, сказавши: «Не вбий»! Євангелісти вдосконалили розуміння справедливості: «Люби ближнього, як себе самого». Християнство також переосмислює зміст принципів свободи, духовної ієрархії, рівності та справедливості: «скасовує» етнічні суперечності – немає ні іудея, ні самарянина, а є людина, проте *не відмінняє* принципу духовної ієрархії. Незважаючи на те, що ідея ієрархії виникає ще в стародавній Греції, філософського обґрунтування вона набуває лише в християнського мислителя Діонісія Ареопагіта (V – поч. VI ст. Р. Х.). Принцип духовної ієрархії позначав священний порядок [188, с. 73], що стосувався знання й діяльності [188, с. 71], інтелектуального та духовного розвитку людини [188, с. 571, 671]. Началом ієрархії уважали Пресвяту Трійцю [188, с. 573], а метою – духовне очищення [188, с. 107]. Особливо підкреслимо, що духовна ієрархія означала ступінь духовної досконалості людини.

З часом принцип духовної ієрархії християнство використовує для обґрунтування інтересів Церкви, яка накладає деякі табу й обмеження на матеріальну та інтелектуальну діяльність людини, що спричиняло виникнення суперечностей і викликало спротив з боку активних людей. Середньовічне суспільство було пронизане ідеєю небесної (духовної) ієрархії. На думку французького історика Ле Гоффа (1924–2014), ця ідея заважала людині вдосконалювати земне життя й водночас підривала віру в небесну ієрархію [301, с. 155]. Небесна ієрархія знайшла втілення в земній ієрархії: ті, хто моляться, ті, хто воюють, ті, хто працюють [301, с. 240]. Середньовічна людина не мала уявлень про свободу. Вільною вважали того, хто мав впливового покровителя. Поняття «індивід» мало негативну конотацію і стосувалося тих, хто проявляв ознаки активності та свободи – це ловкач, пройдисвіт, місце такої людини у в'язниці [301, с. 270]. Людина, яка пропонувала будь-яке нововведення, ризикувала тим, що її дії могли підвести під поняття гріховних [301, с. 303]. Християнське розуміння справедливості було реакцією на складність проблеми справедливості, на неможливість її однозначного розв'язання з об'єктивних позицій. Посилання на божественне походження справедливості до часу змушувало людину миритися з суперечностями, земними труднощами та проблемами. Незважаючи на це, виникають суперечності між християнськими принципами і потребами суспільного розвитку. Божественне трактування справедливості не змогло зупинити прихід Великої французької революції. Підсумовуючи, зазначимо, що християнство, виступаючи проти соціально-економічної й політичної ієрархії рабовласницького суспільства, переосмислило її, але не скасувало. На місце соціально-політичної ієрархії прийшла церковна, яка набула ще жорстокіших форм і викликала проти себе обурення. Священики узурпували право на поняття «особистість» й проголосили себе духовно досконалими людьми. Епоху Просвітництва й Великої французької революції можна розглядати як протест проти релігійної ієрархії.

Ієрархічному принципу належав світоглядний пріоритет, поки християнський богослов та ідеолог Реформації М. Лютер (1483–1546) не обґрунтував духовну рівність усіх християн [336, с. 15]. Під впливом протестантизму в суспільній свідомості запанувало вчення про «священство всіх вірян» [544, с. 19].

Дослідження впливу принципу духовної рівності на соціально-політичне та духовне життя європейського суспільства в XV–XIX ст., дозволило виявити, що воно зумовило такі наслідки. По-перше, поширюється протестантизм, який заперечував принцип духовної ієрархії. По-друге, поширення принципу рівності в європейській свідомості привело до Великої французької революції. Буржуазне суспільство, проголосивши ідею рівності, відкинуло принцип духовної ієрархії, але сам принцип не зник, а був замінений соціально-економічною й бюрократичною ієрархією, табелем про ранги. У сукупності ці тенденції сприяли формуванню суспільної думки: усі мають однакову духовну природу, що з часом призвело до формування концепту: «кожна людина – особистість». Це змушує поставити запитання: який тип людини був зацікавлений у заміні принципу духовної ієрархії на принцип духовної рівності? Уважаємо, що саме посередній людині був потрібен принцип духовної рівності, щоб знищити християнську ідею досконалої людини та зробити всіх посередніми: ні святими, ні грішниками.

Проблема рівності стає актуальною в епоху Просвітництва. Започаткував її дослідження англійський філософ Д. Г'юм (1711–1776), що безумовно, мало соціальне підґрунтя. Філософ розглядав рівність як результат порівняння, але при цьому наголошував, що для цього важливе мірило рівності [665, с. 110]. Водночас він зазначив, що ідею повної рівності не лише неможливо реалізувати, але й шкідливо, оскільки це може призвести до руйнації суспільства [664, с. 200]. Учений усвідомлював, що неможливо уникнути нерівності: вона є об'єктивною умовою суспільного буття, проте не можна допускати, щоб нерівність досягала великих розмірів. Висновок очевидний – треба зберігати рівновагу.

Французький філософ епохи Просвітництва Ж.-Ж. Руссо (1712–1778), досліджуючи причини нерівності, доходить висновку: нерівність зростає з прогресом, у зв'язку з розвитком людських здібностей, що є логічним явищем. Безумовно, філософ зафіксував внутрішню суперечливість проблеми рівності / нерівності, але розумів, що не можна абсолютизувати рівність, бо це протиприродно, як протиприродно, щоб недолуга людина керувала мудрою [460, с. 139].

Незважаючи на те, що сьогодні відбувається активне переосмислення ідей епохи модерну, є об'єктивна потреба їх додаткового аналізу з позиції первоначал суспільного буття. Французька революція започаткувала нові принципи суспільного буття, які знайшли відображення у творчості Л. А. Сен-Жюста. У філософсько-політичному трактаті «Дух Революції та Конституції у Франції» (1791) знаходимо прямий зв'язок модерних основ буття (Свобода. Рівність. Братерство) з ідеєю блага Платона. На думку Л. А. Сен-Жюста, закони, що мають прийти замість монархічної волі, – це практична реалізація ідеї блага. «Закони і сам Бог – це не влада, але лише концепція того, що є благо» [500, с. 193]. Ідею блага Л. А. Сен-Жюст трактує як гармонію між діями та протидіями, як те, що має спонукати законодавців до діяльності. Законодавці повинні «безперестанку ставити питання про спільне благо, пов'язувати з ним усе, підпорядковувати йому всі свої слова й дії» [502, с. 291]. Отож Л. А. Сен-Жюсту була зрозуміла істина суспільного буття: якщо питання про спільне благо не є спонуканням до діяльності, то кожен починає діяти відповідно до власної вигоди.

Проаналізуємо за першоджерелами зміст ідеї рівності, оскільки до сьогодні її розуміють доволі спрощено. Так, французька революція скасувала принцип духовної ієрархії, який знайшов соціальне втілення, але не скасувала відмінностей у чеснотах і талантах. Л. А. Сен-Жюст цитує ст. 6 «Декларації прав людини і громадянина» (1789): «Немає іншої відмінності між людьми, крім відмінності в *чеснотах і талантах* (курсив наш. – В. С.)» [500, с. 196]. Отже, Л. А. Сен-Жюст і Декларація не визнали аргументів Н. Мак'явеллі про однаковість людей [343, с. 391], філософських висновків К. Гельвеція про інтелектуальну рівність людей [134, с. 62–63], отож відстоювали позицію, що люди відрізняються своїми здібностями. Спостерігаємо суттєві суперечності між трактуванням рівності в Декларації і тим, що до сьогодні панує в суспільній і навіть філософській свідомості.

Л. А. Сен-Жюст першим поєднав принципи свободи, рівності й справедливості й сказав, що вони мають бути змістом Конституції. «Свобода, рівність і справедливість – необхідні начала того, що <...> всі угоди покояться на них...» [500, с. 201]. Отож діяч французької революції розумів, що принципи свободи й рівності не можна абсолютизувати, вони мають бути гармонізовані з

принципом справедливості. Незважаючи на те, що Л. А. Сен-Жюст проголосив свободу, рівність і справедливість принципами суспільного буття, він не заперечував роль моралі, а також зазначав, що людина має підпорядковувати свої приватні інтереси й вигоду суспільному інтересу [501, с. 253; 502, с. 277]. Моральні норми є гарантією того, що принципи свободи, рівності та справедливості будуть дійсно підґрунтям суспільного буття.

І. Кант успадкував надбання французької революції щодо принципів свободи, рівності й справедливості. Філософ аналізував проблему рівності як у моральному, так і в політичному контекстах. Люди рівні з погляду категоричного імперативу, тобто до кожного слід ставитися як до мети, а не як до засобу. У політичному контексті проблему рівності філософ досліджував разом зі свободою й доводив, що на основі цих принципів має підтримуватися взаєморозуміння в суспільстві [239, с. 296]. Німецький філософ залишив фундаментальні роздуми щодо ідеї свободи. І. Кант стояв на позиції, що це поняття не емпіричне, а пов'язане, з одного боку, з ідеєю розуму, а з іншого – з моральним законом [236, с. 300–301, 394]. Філософ докладно досліджує практичний і трансцендентний аспекти свободи. Практичний аспект свободи – це коли людина діє відповідно до природної необхідності, натомість трансцендентна свобода – це незалежність від емпірії життя, природи взагалі [243, с. 168–169]. Саме цей різновид свободи філософ пов'язав з моральним законом [236, с. 425]. Отож підставою свободи є розум і моральний закон. Виходячи з цих роздумів, можемо стверджувати, що людина, яка спирається на здоровий глузд, перебуває під впливом законів природи (необхідності), а тому не може бути вільною. Філософ усвідомлював, що його трактування свободи суперечить повсякденним уявленням. І. Кант розумів, що людина як тілесна істота потрапляє в залежність від природних потреб, проте вона є вільною й мусить діяти відповідно до вимог розуму та законів моралі. Цю суперечність пересічна людина розв'язати не здатна, а тому потрапляє в залежність від природи й соціуму. Людина, керована розумом, ці суперечності долає, оскільки здатна керувати своєю природою й не дозволяє їй впливати на моральні максими.

Розуміючи складність проблеми свободи, І. Кант ставить запитання: як можлива свобода? І сам дає відповідь – це усвідомлення морального закону [241, с. 366]. Поняття свободи,

морального закону, розуму та причинності – це органічно пов’язані поняття. Усвідомлюючи моральний закон у собі, людина усвідомлює себе як особистість, стає вільною людиною! Отже, суб’єктом свободи в І. Канта є особистість. Свобода – це здатність людини відмежовуватися від власних емоційних, чуттєвих спонукань і діяти під керівництвом розуму, категоричного імперативу, тоді як людина, яка діє під впливом природних поривів, не є вільною.

Ідея свободи була предметом дослідження й інших представників німецької класичної філософії. Так, Й. Фіхте продовжував розвивати погляди І. Канта й під свободою розумів здатність людського «Я» діяти без будь-якого примусу, керуючись лише розумом [578, с. 22–23]. Свобода в Г. Гегеля – це самоусвідомлення, яке не лише саме себе осягає, а доходить до сутності світу [129, с. 402]. Надалі філософ уточнює цю думку і стверджує, що свобода – це справжня сутність духу. Г. Гегель визнає, що ідея свободи прийшла у філософію з християнства, а найвище призначення людини – бути вільною [130, с. 324–325]. Наведені роздуми дозволяють зробити висновок, що поняття дух, особистість, свобода – одного порядку.

Уявлення І. Канта й Г. Гегеля про свободу набувають подальшого розвитку в німецького філософа, одного із засновників філософії життя В. Дільтея (1833–1911). Осмислюючи світоглядні проблеми в контексті пошуку метафізичних засад буття, філософ робить висновок, що ідея свободи знайшла відбиття у творчому верховному началі, яке було притаманне філософським системам Анаксагора, Сократа, Платона й Аристотеля. Християнська церква успадковує не лише ідею творчого верховного начала, але й ідею свободи. Уособленням ідеї свободи стає особистість, яка є втіленням «незалежності духовного від будь-якої даності» [187, с. 244–246]. Філософ доводить, що ідея особистості стає, з одного боку, своєрідним філософським протестом проти будь-якої залежності й детермінізму, а з іншого, – втіленням свободи. «Дух усвідомлює свою сутність, відмінну від усякої фізичної причинності» [187, с. 246]. На думку філософа, синкретична ідея особистості-свободи знаходить найдосконаліше втілення в «ідеї особистого Бога <...> в християнській концепції створення світу з нічого, з небуття» [187, с. 247].

Автору цих рядків уже не раз доводилося чути й читати зауваження, що ідея духовної ієрархії не толерантна й сумнівна, бо порушує фундаментальні принципи – рівності й гуманізму. Безумовно, зауваження серйозні, і їх не можна ігнорувати. Для захисту принципу духовної ієрархії звернімося до роздумів Г. Гегеля. Класик німецької філософії заперечував тезу Нового часу, що всі люди від природи рівні, і називав її непорозумінням: «Загальновідоме положення, що *всі люди від природи рівні*, містить у собі непорозуміння» [130, с. 352]. Г. Гегель обґрунтовував це тим, що природне змішується з поняттям тобто існування ототожнюється з сутністю. Свої аргументи філософ підсилював тим, що поняття особистості є дійсною підставою рівності людей [130, с. 352]. Щодо індивідів, які залишаються в межах природних потреб і не бажають досягти своєї духовної сутності (рівня особистості), Г. Гегель висловився доволі категорично: «Щодо тих, хто залишається рабами, не здійснюється жодної абсолютної несправедливості; адже, хто не має мужності ризикнути життям для досягнення своєї свободи, той заслуговує бути рабом...» [130, с. 246]. Отож філософам і гуманітаріям узагалі слід набратися мужності прийняти принцип духовної ієрархії до теоретичного дискурсу.

У середині ХІХ ст. у зв'язку з розвитком капіталізму загострилася проблема справедливості. Фундаментальним недоліком проаналізованих підходів до принципів свободи, духовної ієрархії, рівності є те, що їх досліджували відокремлено від людських якостей і не пов'язали з ідеєю справедливості. Дослідники припускаються методологічної помилки: продукти діяльності відокремлюють від людських якостей і спонукань до життя. Першим це помітив німецький філософ А. Шопенгауер (1786–1861). Він виділив три види спонукань до діяльності: егоїзм, злоба та співчуття. Зі співчуття людина бажає блага для Іншого й діє, виходячи з добротності, що і є справедливістю [652, с. 206–207, 212]. Саме цей тип людини здатний забезпечувати справедливість. Намагаючись відшукати філософське підґрунтя справедливості, філософ убачав його в етиці та мріяв про те, щоб досягти «вічної справедливості» [651, с. 136]. Справедливість та співчуття в А. Шопенгауера органічно поєднані, що висловлено у твердженні: «Справедливість – це етичний зміст Старого Завіту, а людинолюбство – Нового...» [651, с. 223]; тому вважав

справедливість першою та справжньою засадою усіх чеснот: «Справедливість – перша й найсуттєвіша кардинальна чеснота» [652, с. 220]. Отож справедливість в А. Шопенгауера є підставою вирішення проблеми духовної ієрархії / рівності.

Позиція Ф. Ніцше (1844–1900) щодо справедливості інша, ніж в А. Шопенгауера. Якщо останній пов'язував її зі співчуттям, то Ф. Ніцше її витоків вбачав у процесах обміну й самозбереження [394, с. 91–92] і досліджував її в різних контекстах: поєднуючи з економічним і політичним життям [394, с. 323–324], любов'ю [394, с. 83], релігією [394, с. 217]. Філософ визнавав справедливість необхідною умовою суспільного життя й виділив винагороджувальну та каральну справедливість [394, с. 105]. Він критикував розв'язання проблеми справедливості на основі ідей соціалізму. На його думку, вимога рівності в соціалістичній ідеї впливає не з потреби справедливості, а із заздрощів. Кардинальний шлях до подолання несправедливості філософ убачав не в насильницькому перерозподілі матеріальних благ з позиції рівної рівності, а в поступовому розвитку свідомості й ослабленні інстинкту насильства [394, с. 324].

Ф. Ніцше усвідомлював, що людині важко бути справедливою, оскільки вона поєднує в собі творця й створіння, а тому є нелогічною. «Ми в основі своїй є нелогічними, а тому й несправедливими істотами <...> ось одна з найбільших і найнерозв'язніших дисгармоній існування» [394, с. 50]. Причину нелогічності філософ убачав у тому, що найрозумніші не завжди спроможні відокремити свої духовні потреби від власної природи [394, с. 48–49]. Дотримуватись справедливості здатен лише геній. На цих підставах Ф. Ніцше вводить поняття «геніальність справедливості». Справедливість генія полягає в тому, що він не дозволяє осліпити себе спотвореними судженнями й діє відповідно до ідеї належного, досліджуючи будь-яке явище без пристрастей, оскільки вони роблять людину нездатною до справедливості [394, с. 399]. Урешті-решт, філософ пов'язав справедливість із високою духовністю [394, с. 113]. Отож витоків роздумів Ф. Ніцше щодо справедливості перебувають у філософії І. Канта.

Недолік досліджень Ф. Ніцше щодо принципів свободи, духовної ієрархії, рівності та справедливості полягав у тому, що вони мали фрагментарний характер. Це можна пояснити тим, що ці проблеми в той період ще не набули соціально-політичної й

духовної гостроти. Соціально-філософська думка того часу зосередила свою увагу на розв'язанні проблеми справедливості, що, як вважали, можливо було здійснити на основі соціалістичного розуміння ідеї рівності.

Марксистська філософія у вирішенні проблем суспільного буття віддала пріоритет рівності, припускаючи, що це створить передумови для розв'язання всіх інших проблем. Жовтневий переворот у Росії в 1917 р. наочно продемонстрував абсурдність такого шляху. Тому у 20–50-х рр. ХХ ст. навколо принципів духовної ієрархії / рівності відбувалася активна світоглядна боротьба: саме він лежав в основі багатьох філософських і психологічних концепцій людини О. Лазурського, Е. Фромма, М. Шелера. Принцип ієрархії проникає в онтологію. Німецький філософ, основоположник критичної онтології Н. Гартман (1882–1950) доходить висновку, що буття ієрархічне [120; 122], а М. Гайдеггер поняття ієрархії пов'язав із поняттям структурності [605, с. 63–66].

Погляди на принцип духовної ієрархії узагальнено в теорії цінностей Н. Гартмана, що поставило на порядок денний проблему класифікації цінностей. У вирішенні цих проблем філософ спирався на досягнення М. Шелера й виділив такі критерії цінностей. Перший: залежність від часу. Цінність тим вища, чим менше вона залежить від часу. За цим критерієм філософ віддає пріоритет духовним цінностям, оскільки вони перебувають за межами будь-якої кон'юнктури й обставин. Другий: характер впливу на людську спільноту. Духовні цінності об'єднують людей і не підлягають поділу на частини, натомість матеріальні роз'єднують, їх можна розподілити за тим чи тим принципом, який не може всіх задовольнити. Третій: характер задоволення від цінності. Матеріальні цінності несуть із собою чуттєві, тілесні задоволення й мають тимчасовий характер, тоді як духовні викликають вищі задоволення й залишаються в душі людини на тривалий час [123, с. 297–298]. Варто погодитися з Н. Гартманом, що людині не під силу відмінити принцип духовної ієрархії. Серед цінностей філософ віддав перевагу моральним і в дусі Канта вважав, що вони мають безумовне значення [123, с. 293]. Парадокс у дослідженні Н. Гартмана полягає в тому, що, говорячи про ієрархію цінностей, філософ не пов'язав їх із певними типами людини, хоча виділив цінності особистісного буття. Останні приховані в мислителя під

поняттям шляхетності. На жаль, філософ поділяє шляхетність на мужицьку й міщанську, тобто не піднімається до філософського узагальнення. Н. Гартман розумів, що шляхетність притаманна небагатьом, і пов'язував її з аристократизмом думок і почуттів. Як бачимо, філософ надзвичайно близько підійшов до розуміння зв'язку цінностей з духовними якостями людини.

Філософський інтерес до свободи актуалізувався після Другої світової війни. Так, Ж.-П. Сартр зазначив, що «неодмінною й фундаментальною умовою всякої дії є свобода буття...» [496, с. 602]. Свобода – це самобуття. На думку філософа, свобода є підґрунтям усіх сутностей, оскільки на її основі людина розкриває свій духовний потенціал. Свободу Ж.-П. Сартр пов'язує, з одного боку, із запереченням Бога, а з іншого, – з діяльністю та свідомістю й доводить, що в цьому процесі людина обирає себе [496, с. 607], тобто свобода поєднана з проблемою вибору й метою. Ж.-П. Сартр визнає ліберальне розуміння свободи: свобода однієї людини обмежена свободою іншої і пов'язана з відповідальністю, а тому ставить проблему абсолютної відповідальності [496, с. 754]. Він доводить, що свобода є відбиттям істини, і водночас розуміє її суперечливий характер та зазначає, що вона за певних умов може перетворюватися на абсурд. Якщо порівняти розуміння свободи в І. Канта, Г. Гегеля й Ж.-П. Сартра, то слід визнати, що в останнього відбулося певне зниження теоретичних засад. Якщо в німецьких філософів свобода поєднана з розумом, абсолютним духом і моральним законом, то у французького філософа – лише зі свідомістю.

Осмислюючи філософію Ж.-П. Сартра, М. Бердяєв критикує французького філософа за те, що він пов'язав свободу із запереченням Бога, а історичний процес вважає таким, що не має сенсу: «Сартр же вважає історичний процес безглуздим, не хоче на нього опертися, він хоче опертися лише на свободу людини» [52, с. 110]. Піддаючи філософію Ж.-П. Сартра критиці, М. Бердяєв схвалює її позитивні риси: «Він визнає ідеальне, божественне начало, таким у нього є свобода людини. Людина обоготворяється» [52, с. 110]. Незважаючи на позитивні досягнення в розумінні принципу свободи, Ж.-П. Сартр не дослідив її зв'язку з людськими якостями. Треба зазначити, що не кожен тип людини здатний до свободи, а тим більше до відповідальності за свій вибір, тобто дослідження свободи в Ж.-П. Сартра мають обмежений характер.

Поняття свободи в А. Камю має ознаки суб'єктивізму. «Мене не цікавить, чи вільна людина взагалі, я можу відчути лише власну свободу. У мене немає загальних уявлень про свободу, але є лише кілька виразних ідей» [233, с. 54]. Філософ вважає, що поняття свободи абсурдне, оскільки пов'язане з образом Бога, який не може водночас давати свободу й забирати. Зміст поняття свободи А. Камю поєднує з мріями про свободу, які є у в'язня. Єдине розуміння свободи, яке визнає філософ, – це свобода розуму й дій, але погоджується, що досліджуваний ним тип людини свободи не має [233, с. 54–55]. Уважаємо, що філософський потенціал екзистенціалізму виявився недостатнім для осмислення основ суспільного буття.

М. Бердяєв, М. Гайдеггер і Ж.-П. Сартр були сучасниками й пережили трагедії першої половини ХХ ст., але дивує, як вони порізному сприймали людину й суспільне буття. Їхнє ставлення до людини й буття детерміноване їхньою світоглядною позицією. М. Бердяєв вірить у людину і в те, що буття має вищий смисл, М. Гайдеггер бачить ніщо, а для Ж.-П. Сартра світ є абсурдом.

У російській філософії проблема свободи постала в центрі уваги після російської революції 1905–1907 рр. Її дослідження розпочинає С. Булгаков (1871–1944) з праці «Філософія господарства» (1912). Свобода у філософа постає як самопричинність людського буття, що протистоїть необхідності. «Свобода або здатність до самопричинності, асеїзм, становить необхідну приналежність живих істот, необхідність же є механізм, начало безжиттєве» [88, с. 168]. Досліджуючи феномен свободи, філософ доходить висновку, що самопричинність – це воля людини, а свобода і свобода волі є синонімами. Воля досягає свого цілісного розвитку за умови розвинутої самосвідомості – коли людина сягає рівня особистості [88, с. 169]. Традиційно філософію свободи аналізували у зв'язку з необхідністю, але С. Булгаков у цей підхід вносить уточнення, зауважуючи, що свобода обмежена необхідністю. Людина як суб'єкт діяльності не лише протистоїть необхідності, але й мусить її прийняти в себе, бо саме життя є єдністю свободи й необхідності [88, с. 180–181].

Після Жовтневого перевороту в Росії в 1917 р. дослідження проблеми рівності / нерівності набуло надзвичайної гостроти. Крах ідеї розподільчої рівності передбачив М. Бердяєв відразу після перевороту в дослідженні «Філософія нерівності» (1923). У діалозі

з марксистськими філософами він стверджував, що суспільне життя ієрархічне, тому нерівність має природний характер і не можна поводитися з нею спрощено. Спостерігаючи трагічні наслідки більшовицького перевороту, філософ доводив, що комуністичне розуміння рівності ґрунтується на звичайній заздрості, а не на бажанні розв'язувати суспільні проблеми. Орієнтація на рівність знищувала всі прояви культури й людського духу: «Російська революція є одержимою пристрастю до зрівняння, її спонукає чорна заздрість до будь-якого вивищення, будь-якого якісного переважання до вищого духовного рівня» [51, с. 71]. Гасла рівності та знищення будь-якої ієрархічності виявилися надзвичайно привабливим не лише для народних мас, але й для значної частини російської та європейської інтелігенції, яка поклала їх в основу своїх філософських і політичних поглядів. Ідея комуністичної рівності спростовувала ідею духовного вдосконалення людини, заперечувала свободу, що спотворювало індивідуальну та громадську свідомість. «Кожний найнижчий, найубогіший за своєю духовною культурою, за своєю обдарованістю, власним моральним обличчям, відчув себе царем і самодержцем, відчув себе носієм суверенної влади. Нерозуміння шляхетності ієрархічної супідрядності, шляхетності визнання й шанування вищого притаманне хамам» [51, с. 176]. Така тенденція логічно призводила до руйнування духовних засад суспільного буття. М. Бердяєв це зрозумів, а тому доводив, що знищення принципу духовної ієрархії приводить до влади найгірших представників людського роду. Він критикував марксистську філософію, яка постулювала, що суспільство має бути однорідним і недиференційованим для того, щоб особистість була розвиненою й диференційованою [58, с. 494], і називав таку логіку спрощеною. Усвідомлення ролі та значення принципу духовної ієрархії змусило філософа надати йому статусу історичного закону, на підставі якого має здійснюватися якісний відбір найкращих людських якостей і духовний розвиток людства [58, с. 491, 495].

Конструктивною думкою М. Бердяєва є те, що він пов'язав ієрархічне начало з особистістю [58, с. 485]. Дійсно, народження особистості є водночас народженням духовної ієрархії. Логіка дослідження проблеми особистості в контексті принципів ієрархії й рівності змушує філософа зробити висновок, що ці поняття органічно пов'язані, але на таке поєднання здатна лише

персоналістична філософія. З цього приводу він писав: «Усі люди рівні перед Богом та покликані до вічного життя в Царстві Божому. Цим ніскільки не заперечується глибока нерівність людей у дарах та якостях <...> Але рівність особистостей є рівність ієрархічна, є рівність різноманітних, не рівних за своїми якостями істот» [50, с. 134]. (Зв'язок ідеї особистості з принципом духовної ієрархії докладно досліджено в статті «Ідея особистості в контексті принципів духовної ієрархії і рівності» [472]). Філософ наголошував, що соціальний статус не має визначати значущість людини, бо «це є спотворення істинної ієрархії», істинну ієрархію повинні визначати «реальні людські якості» [50, с. 134]. Припускаємо, що ці твердження мають витoki у фундаментальному висновкові Г. Сковороди про нерівну рівність [509, с. 435–437]. На основі цих сутнісних зв'язків між філософськими поглядами М. Бердяєва та Г. Сковороди зазначимо, що персоналістична філософія М. Бердяєва своїми джерелами має українську традицію, а тому стверджуємо: за своїми духовними витоками та змістом мислення він є українським філософом.

На відміну від інших філософів, М. Бердяєв усвідомив діалектичний зв'язок між ієрархією й рівністю: у людському суспільстві відбувається одвічна боротьба між ієрархічним началом і рівністю [58, с. 490–491]. Обґрунтування своїх висновків філософ знаходить у грецькій міфології: в ідеї аполонічного (ієрархічного) й діонісійського (хаотичного) начал. У розумінні проблеми ієрархії / рівності М. Бердяєв піднявся на якісно новий рівень – це не лише проблема соціально-економічна чи політична, але й проблема структури свідомості, тобто між зовнішньою ієрархією і внутрішньою є органічний зв'язок, який до сьогодні неосмислений. Для того, щоб людина не була залежною від соціальних обставин, їй треба повернути духовну свободу. Марксизм хотів зробити людину вільною, але не усвідомив, що спочатку слід допомогти їй стати духовно вільною. З цього приводу М. Бердяєв писав, що економічне рабство, безсумнівно, означає відчуження людської сутності й перетворення людини на річ, проте визволення людини потребує повернути їй духовну свободу, людина мусить усвідомити себе вільною й духовною істотою [55, с. 35–36]. Отож проблема нерівності вирішується не в соціально-економічній сфері, як це стверджувала марксистська філософія, а у сфері духу.

Намагаючись розв'язати проблему ієрархії / рівності, М. Бердяєв доходить висновку, що вона органічно пов'язана зі свободою. Проблема свободи була для філософа центральною, він досліджував її в найрізноманітніших контекстах. Філософ стоїть на позиції, що дати раціональне визначення свободі неможливо [52, с. 276]. У цьому контексті він успадковує позицію І. Канта і виходить за межі дихотомії свобода-необхідність, але найбільше його турбують внутрішні аспекти. «Свобода є основна внутрішня ознака кожної істоти...» [59, с. 129]. Свобода – це абсолютне начало людини, але до свободи здатний не кожний, а лише особистість. Свобода – це не лише первинний і необхідний момент людського існування, а «фатум людини» [52, с. 68–69], що лежить в основі грецької історії та християнства. Отож свобода – це водночас фатум і благодать, що породжує роздвоєність свідомості людини. Про цей факт філософ зауважив: «Свобода, за суттю її, є начало трагічне – начало трагічного роздвоєння...» [57, с. 62]. Досліджуючи свободу в контексті зла й несправедливості, філософ стверджує, що зло не можна перемогти силою. Якщо добро стає на шлях насильницької боротьби зі злом, то воно перетворюється на зло. За таких умов ідея торжества справедливості перероджується у свою протилежність. У контексті ідей Г. Гегеля М. Бердяєв пов'язує свободу з особистістю: особистість і свобода – це поняття одного порядку.

Підсумовуючи погляди М. Бердяєва на принципи суспільного буття, зазначимо, що він намагався поєднати свободу, необхідність, ієрархію та справедливість й водночас розумів, що особистість є їхнім утіленням. Філософ зазначив: «Принцип особистості мусить стати принципом соціальної організації...» [55, с. 35]. Лібералізм не усвідомив усієї складності проблеми свободи й абсолютизував її значення для життєдіяльності суспільства.

З роздумами М. Бердяєва про свободу перегукуються погляди російського філософа В. Вишеславцева (1877–1954). Свобода за її суттю є творчість з ніщо, яка є найглибшою сутністю людини [112, с. 82–83]. Словосполучення «творення з ніщо» уточнює М. Лоський. Ніщо – це не матеріал, з якого формується щось. «Поняттям „творення з ніщо” виражається абсолютна потужність, проявлена в цій творчості...» [333, с. 50]. Отже, свобода – це творчість із себе, у процесі якої людина стає суб'єктом діяльності й сягає рівня особистості.

Аналіз свободи в російського філософа І. Ільїна (1883–1954) мав розгорнутий характер. Філософ досліджував свободу в контексті буття, внутрішньої й зовнішньої діяльності, зокрема політичної, смислу життя людини. Для адекватного розуміння його поглядів на свободу їх слід розглядати не лише як реакцію на соціально-політичну ситуацію в Росії під час і після Жовтневого перевороту, але як реакцію на духовну кризу, що охопила західну культуру.

Свободу І. Ільїн піднімає на рівень метафізичної категорії й поєднує її з буттям, субстанцією й духом. Свобода – духовне *самобуття* [224, с. 175]. Він зрозумів органічний зв'язок між духом і свободою. «Свобода є щось для духу й заради духу; свобода є щось, що в душі зріє й від духу виходить. Поза духом і проти духу вона втрачає свій смисл і своє священне значення» [224, с. 178]. І. Ільїн поєднує свободу також із смислом людського життя. «Смисл людського життя у свободі й самозвільненні» [225, с. 259]. Отож свобода постає в І. Ільїна характеристикою суспільного й особистісного буття – метафізичним поняттям.

І. Ільїн у душі ідей І. Канта про позитивну й негативну свободу [238, с. 120] виокремлює внутрішню та зовнішню свободу. Свобода за її суттю є виявом духу, а не тілесних потреб людини й зовнішніх умов її життя [224, с. 169]. Таку свободу філософ називає внутрішньою. Вона веде до самозвільнення, скерована на обмеження потреб тіла. Зрозуміло, що одна людина здатна знайти сили для обмеження потреб тіла, а інша – капітулює перед ними. Свобода за її суттю є панування людини над своїми тілесними потребами й пристрастями, проте зовнішня свобода акцентує увагу на звільненні від насильницького впливу, за яким має прийти позитивна свобода [224, с. 170]. За такого підходу зовнішня свобода стає підґрунтям внутрішньої. Безумовно, людина потребує обох видів свободи. Урешті-решт І. Ільїн визначає внутрішню свободу як потребу «будувати свій дух з матеріалу власних пристрастей і своїх талантів і, значить, передусім – здатність володіти собою й поводитися; а потім – і внутрішню здатність жити й творити у сфері духовного досвіду» [224, с. 175]. Філософ установлює зв'язки між внутрішньою, зовнішньою й політичною свободами. Внутрішня свобода надається людині для того, щоб вона через самовиховання звільнила себе від зовнішньої залежності. Призначення політичної свободи полягає у вихованні в

інших потреби до свободи. Для користування політичною свободою людина має усвідомити себе суб'єктом духовної діяльності. Без досвіду внутрішньої свободи політична свобода неможлива. Людину треба виховувати й готувати для політичної свободи. Першою умовою політичної свободи, за І. Ільїним, є здатність до внутрішньої самодисципліни [224, с. 177–178].

Поняття свободи І. Ільїн виводить за межі індивідуального буття в суспільну сферу. «Вільний людський дух є найсильніший і найбільш дорогоцінний оплот суспільного життя...» [224, с. 175]. Зовнішня свобода постає підґрунтям політичної свободи, але остання значно перевищує зовнішню за обсягом і відповідальністю. Зміст політичної свободи полягає в тому, що вона надає людині права над іншими людьми. «Політична свобода передбачає в людині, якій вона дається, набагато більшу зрілість, ніж свобода духу» [224, с. 177]. Людина, яка помиляється у власному житті, шкодить лише собі, якщо ж вона помиляється в питаннях чужої свободи, то завдає шкоди іншим. У контексті ідей Ф. Ніцше І. Ільїн стверджує, що людина ще ніколи не була такою самовпевненою, зухвалою й агресивною. Її свідомість охопили претензії до панування над світом. Для виходу зі стану кризи людині потрібно переглянути уявлення про себе, здійснити «нове одкровення» [224, с. 402–403]. Говорячи філософською мовою, людство має переосмислити уявлення про власні якості.

На противагу теорії З. Фрейда про панування підсвідомого, І. Ільїн висуває й розвиває ідею «духовного інстинкту». Відомо, що З. Фрейд описав негативний бік інстинкту, тоді як у глибинах несвідомого є не лише статеві інстинкти, інстинкт самозбереження, але, за висновками І. Ільїна, і духовний інстинкт [224, с. 306–307]. Уважаємо, що ці роздуми російського філософа мають предтечею погляди Г. Сковороди, П. Юркевича про роль серця (спонукань) в життєдіяльності людини та його духовну безодню.

Принципи духовної ієрархії та рівності набувають розвитку в творчості С. Франка, який досліджував їх у контексті *служіння*. Проблему духовної ієрархії філософ виводив з природи суспільства, яке функціонує як жива система завдяки ієрархічному началу володарювання й підкорення. Ієрархічна структура суспільства є наслідком його єдності. Для того щоб суспільство було цілісним, різноманітність має бути підпорядкована єдності, тобто «єдність має поставати як ієрархічно вища владна інстанція...» [585, с. 119].

Принцип ієрархії С. Франк розглядає як внутрішню потребу суспільної організації, умову її єдності, витоки, якої знаходяться в принципі служіння, яке філософ уважав одним із начал духовного життя. Уособленням цього принципу у філософа є духовна аристократія. Суспільство, визнаючи владу духовної аристократії, свідомо й підсвідомо відтворює її цінності, життєві принципи, спосіб життя. Суспільне й державне будівництво – це завжди духовне керівництво на основі ідей, що народжуються «вгорі». «Морально визначальні й формувальні ідеї йдуть, як усі ідеї, згори вниз, від духовних вершин до духовних низів» [585, с. 121].

Спостерігаючи процес реалізації ідеї розподільної рівності в Радянській Росії, С. Франк бачив її трагічні вади, а тому мав право сказати: «Членів суспільства слід розподіляти за різними шаблями суспільної драбини відповідно до їхньої відповідності духовно-онтологічної значущості, зі ступенем і галуззю їхньої придатності та вправності в боголюдській справі суспільного будування, й ідеалом тут є не мінімум, а максимум диференціювання й ієрархізму» [585, с. 122]. Отож С. Франк розвиває погляди Платона й М. Бердяєва щодо ізоморфізму між структурою внутрішніх якостей людини і структурою соціуму. Розподіл громадян за різними шаблями суспільної ієрархії має відбуватися відповідно до їхніх духовних якостей, що повинно бути законом. Соціальна ієрархія – це відбиття духовної ієрархії.

С. Франк стурбований проблемою: якщо принципу духовної ієрархії має належати пріоритет, то яке місце в житті відведено рівності як іншому принципу. Філософ обґрунтовував принципово інше розуміння рівності. Принцип рівності означає рівність обов'язків щодо інших громадян у суспільстві, що є наслідком принципу «noblesse oblige» (положення зобов'язує) [585, с. 123]. На думку філософа, така рівність є онтологічною ознакою буття, що підносить й ушляхетнює свідомість усіх членів суспільства. Таку рівність С. Франк називає *аристократичною* (кожен усвідомлює себе вільним учасником спільної справи), що веде до солідарності в суспільстві й відповідає християнським ідеям. Рівність в онтологічному сенсі постає у філософа як «загальність служіння» [585, с. 124], тобто всі однаково покликані до вільного служіння суспільству, а тому мають рівні права на участь у загальній діяльності. Отож сутністю рівності та духовної ієрархії є служіння. Підсумовуючи погляди С. Франка, зазначимо, що проблему

духовної ієрархії та рівності розв'язано на основі служіння як онтологічного начала суспільного буття. (Роль принципів ієрархії й рівності окреслено в статті В. О. Сабадухи «Принципи ієрархії і рівності як онтологічні засади життєдіяльності людини й суспільства» [480]).

Якщо російські філософи-емігранти лише мріяли про свободу, то західна людина мала ліберальну свободу. Ідея свободи стала конститутивним принципом у філософії лібералізму. Ідеї лібералізму щодо свободи аналізуватимемо, спираючись на погляди мислителів, які презентують цей напрям.

Американський економіст М. Фрідман (1912–2006) і австрійський філософ, правник, економіст, лауреат Нобелівської премії Ф. Гаск (1899–1992) переосмислюють філософські погляди І. Бентама, який уважав, що політична свобода є засобом досягнення свободи економічної. В умовах ХІХ ст. це відповідало потребам суспільного розвитку. Так, М. Фрідман у дусі пріоритету матеріального писав: «Економічна свобода є самоціль <...> необхідний засіб досягнення свободи політичної» [593, с. 8]. Під свободою ліберали розуміють право людини будувати своє життя за власними уявленнями та потребами. З усієї сукупності людських цінностей ліберали абсолютизують свободу, а всі інші відсувають на другий план. Іншим філософським недоліком лібералізму є погляди на людину, у яких акцентовано увагу на її недосконалісті [593, с. 13]. Недосконалість людини ліберали намагалися подолати особистою свободою та свободою ринкових відносин. Уважаємо, що недоліки людини не долаються свободою ринкових відносин: якщо людина недосконала, то як можна ігнорувати етичні проблеми й залишати етичну проблематику на «самостійне опрацювання»? [593, с. 13]. Як бачимо, проблему свободи в лібералізмі розуміють вузько: за межами розуму й моралі, тобто переважно з позиції матеріальних потреб і здорового глузду.

Проблему рівності ліберали аналізують у релігійному, моральному та правовому аспектах. З одного боку, вони розуміють її як рівність перед Богом, а з іншого, – визнають, що люди не рівні за їхнім духовним потенціалом, але рівні в їхній гідності, а тому будь-хто не може бути засобом для Іншого. Людина є цінність сама в собі й для себе. Принцип рівності в лібералізмі є презумпцією проти того, щоб ніхто ні в кого не був рабом і засобом. Осмислюючи відносини між свободою й рівністю, М. Фрідман писав, що поняття свободи є частиною поняття рівності й ні в

якому разі не перебуває з ним у стані суперечності [594, с. 71]. Порівнюючи це твердження з поглядами І. Канта, Г. Гегеля, М. Бердяєва й І. Ільїна, зазначимо, що в них свобода – це самобуття, ціле, на противагу М. Фрідманові, у якого це частина принципу рівності. Наголошування на рівності дає підстави вважати, що ліберали зробили висновки з того, що проблема рівності/нерівності була і є в центрі соціально-політичних інтересів народних мас у всі історичні епохи й піднімала їх на боротьбу. Підкреслюючи роль і значущість рівності, М. Фрідман посилається на роздуми одного з творців американської Конституції: «Джефферсон не сумнівався в тому, що є люди, які за їхніми якостями стоять вище за інших, що існує певна еліта. Однак він був переконаний, що це не дає їм права владарювати над іншими» [594, с. 71]. Безумовно, у вимозі рівності знаходить відбиття прагнення людини до гідності, але егалітаристське розуміння цієї тези призводить до рівності в злиднях і запереченні свободи. Ліберальне трактування рівності в гідності й визнання відмінностей у задатках і здібностях – це лише перший крок до філософського розуміння проблеми рівності / нерівності.

Ще одним аспектом ліберальної рівності є ідея рівних можливостей. Цей вислів теж не можна розуміти буквально, оскільки люди народжуються з різними природними задатками. Автентичний зміст цього твердження, на думку М. Фрідмана, передає афоризм часів Великої французької революції: «Талантам усі шляхи відкриті» [Цит. за: 594, с. 75], тобто ніхто, жодні структури не мають права чинити людині опір у її прагненні до того, що відповідає її здібностям. Можливості самореалізації мають визначатися лише здібностями людини, її бажаннями, а не її етнічним, соціальним походженням, релігійними поглядами і будь-якими іншими чинниками. На думку М. Фрідмана, принцип рівності можливостей є складником свободи [594, с. 75]. Принцип рівних можливостей орієнтує людину на те, щоб вона обирала власний шлях до самореалізації, що відповідає її здібностям. Уважаємо, що М. Фрідман розумів обмеженість ліберального розуміння свободи, але виправдовував це тим, що будь-який ідеал неможливо реалізувати повною мірою. Ліберали не визнають, що їхнє розуміння свободи спричинює порушення принципу справедливості.

Ідея рівності має ще один аспект: рівність результатів, яка дістала назву «справедливий розподіл». Осмислюючи це поняття, М. Фрідман висновує, що його зміст визначити надзвичайно складно [594, с. 79]. Це твердження, на його думку, своїм джерелом має гасло К. Маркса «Від кожного за здібностями, кожному за потребами». Основна проблема в реалізації цього гасла: хто визначатиме, що справедливо, а що ні? Об'єктивне визначення «справедливої частки» може бути лише за умови комуністичної «зрівнялівки». За такого підходу виникає питання: «Якщо всі отримуватимуть порівну, то як тоді заохочувати людину до праці»? А тому критика лібералами тези про «справедливий розподіл» має сенс. Отже, рівність за результатами не може бути принципом суспільного буття.

Позитивом у роздумах М. Фрідмана є також те, що ідею свободи він аналізував у єдності з принципами рівності та справедливості. Ідея свободи, формальної рівності й вільної конкуренції постають у лібералів принципами суспільного буття. Ліберальне розуміння свободи має суттєвий недолік: її трактують із позиції соціально-економічної й політичної необхідності, тобто тлумачення охоплює лише її зовнішні аспекти.

Ф. Гаєк, як і М. Фрідман, вважає, що людська спільнота може існувати лише тоді, коли принципи суспільного буття визнає більшість людей, і тоді вони стають легітимними [117, с. 117–118]. У лібералізмі свобода є своєрідним символом віри. На відміну від І. Канта, Г. Гегеля, М. Бердяєва, Ф. Гаєк уважав, що свобода – це не сутність людини, а витвір цивілізації. Учений цінує також і внутрішню свободу людини, про яку писали І. Кант, Й. Фіхте, Г. Гегель, і називає її метафізичною [117, с. 23, 61], але, на жаль, у його концепції це не знайшло відбиття. Для збереження ідеалу рівності, вважає учений, треба звільнитися від спотвореного уявлення про реальну рівність, а також від уявлення, що люди рівні за їхніми духовними якостями. Ф. Гаєк визнає лише рівність перед законом, єдині норми соціальної поведінки й рівність у гідності. Лише таке розуміння рівності приводить до свободи [117, с. 91–93].

До свободи й рівності як принципів модерного життя Ф. Гаєк додає ще справедливість, яку трактує в такому самому контексті, як і свободу. Справедливість має «обмежувати навмисний вплив однієї людини на іншу» [117, с. 105]. Учений розуміє, що в умовах демократичного суспільства, коли кількість охочих бути

суб'єктами діяльності зростає, загальні рішення й принципи необхідно виносити на громадське обговорення. В основу справедливості Ф. Гаєк поклав поняття «людська поведінка». Учений не визнає погляду на справедливість як узгодженість інтересів різних класів, груп у суспільстві й доводить, що норми гідної поведінки врешті-решт закріплюються в моралі й формують норми права. Водночас він погоджується, що не можна чітко визначити критерії гідної поведінки. Незважаючи на це, філософ дотримується думки, що призначенням гідної поведінки є орієнтація на добро, тобто правила гідної поведінки мають запобігати конфліктам і сприяти співпраці. Урешті-решт зміст справедливості учений визначає як взаємодію громадян за однаковими правилами [616, с. 62]. Проаналізуємо цей підхід. Зауважимо, що гідних норм поведінки не може бути без спільних інтересів. Отож учений не дійшов до причин, а абсолютизував те, що лежить на поверхні, закресливши об'єктивні й абсолютизуючи поведінкові аспекти людських відносин. Він критикує класичний лібералізм за те, що той абсолютизував об'єктивну справедливість. Треба визнати, що критика Ф. Гаєком класичного лібералізму та правового позитивізму має сенс, але вчений абсолютизував інші крайнощі, вважаючи, що прогрес у розумінні справедливості відбувався *переважно* завдяки «домінуванню загальних правил гідної поведінки» [616, с. 196].

Англійський філософ І. Берлін (1909–1997) у контексті поглядів Г. Гегеля на свободу узагальнює попередні дослідження проблеми свободи і виокремлює два підходи: негативний і позитивний. У негативному свободу трактують як обмеження втручання в індивідуальний простір життя людини. Позитивний – це свобода панування над своїми пристрастями, свідоме ставлення до моральних зобов'язань, правових норм, орієнтація на духовний розвиток. Філософ виокремлює два рівні духовного розвитку людини: емпіричний і трансцендентний [62, с. 71]. Негативне розуміння свободи продукує емпірична людина, а позитивне поєднане з вищим рівнем розвитку людини. Особливістю роздумів І. Берліна є те, що обидва підходи до свободи пов'язані з різним трактуванням людської сутності. Уважаємо, що філософ зробив певний крок у розумінні умов досягнення людиною позитивної свободи: вона може це зробити лише через розвиток власних здібностей. Філософ усвідомив, що масштаб свободи людини

пов'язаний із такими цінностями як рівність, справедливість, щастя, безпека, державний лад, а також плюралізм. Попри це, І. Берлін абсолютизував плюралізм і негативну свободу, а тому залишився на позиціях лібералізму, обґрунтовуючи це посиланнями на гуманізм [62, с. 107].

Роздуми І. Канта, Г. Гегеля, М. Бердяєва, І. Ільїна надають підстави для критики ліберального розуміння свободи, яке призвело до ігнорування значущості внутрішньої свободи людини. У названих філософів свободу трактують як подолання природної стихії в людині, натомість у лібералізмі свободу розуміють як механізм задоволення потреб повсякденного життя. Якщо класики німецької філософії свободу пов'язали з моральним законом, розумом-духом, то ліберали відокремили свободу від морального закону й особистості. (Для довідки зауважимо, що німецький філософ, представник франкфуртської школи Т. Адорно (1903–1969) теж тлумачить свободу в контексті філософії І. Канта: свобода не має нічого спільного з природною причинністю, тому є основним поняттям філософії моралі [9, с. 35]). Отож лібералізм проігнорував досягнення класичної філософії. Трагування свободи в лібералізмі вступає в суперечність з розумінням свободи в І. Канта, Г. Гегеля та взагалі з дійсністю. І. Ільїн доходить висновку, що суспільство тим досконаліше, чим менше в ньому матеріального й чим ближче воно до духовного [225, с. 268–269].

Отже, ліберальне розуміння свободи – це негативна свобода, що обернулося злом проти людини й природи, проте лібералізм зовнішню свободу трактує як вищу форму її розвитку. Свободу лібералізм використав не для духовного розвитку, а для матеріального збагачення й комфорту, що мало негативні наслідки. Лібералізм, закресливши метафізичний підхід до розуміння свободи, сприяв непомірному розвитку свободи економічної діяльності. Таке трактування свободи призвело до вкрай небезпечного явища в масштабах людства – антрополого-глобальної катастрофи. Для того щоб уникнути катастрофи, людство має подолати ліберальне розуміння свободи. Отже, ідеологи лібералізму несуть метафізичну відповідальність за кризу буття. Ліберали поширили свободу на всіх людей без урахування рівня їхнього морального й духовного розвитку. Це було розуміння свободи з позиції посередньої людини, яке дало дорогу людському Еґо. Розрив з класичною філософською традицією в розумінні

свободи дорого обходиться людству. Ліберальне розуміння свободи прив'язане до володіння власністю. Використовуючи понятійний апарат Е. Фромма, зазначимо, що ліберальне розуміння свободи орієнтоване на *мати й володіти*, а не *бути*.

На противагу лібералам, сучасний французький філософ А. Бадью стверджує, що ХХ ст. розвивалося під ідеєю рівності: у політиці це проявилось в комуністичній ідеї, у науці – під виглядом аксіоматики, у мистецтві – злиття мистецтва й життя, а в самому житті в ідеї гендерної рівності [30, с. 122]. На думку філософа, поняття рівності сьогодні має бути звільнене від будь-яких економічних конотацій. На жаль, учений не запропонував філософського визначення рівності, не пов'язав її з іншими принципами суспільного буття. Принцип рівності, висунутий під час Великої французької революції, був необґрунтовано поширений на духовну сферу. Так поступово з часів Великої французької революції під впливом колективного несвідомого формується уявлення про духовну рівність усіх людей. Осмислюючи принцип рівності, американський філософ і політолог Г. Арендт (1905–1975) зауважує: «Рівність у громадянській сфері необхідна, як рівність нерівних, що потребують „вирівнювання” в конкретних моментах і з конкретними цілями» [23, с. 165]. Проголошення абсолютної рівності порушило права здібних і принцип духовної ієрархії. Ілюзорна привабливість принципу духовної рівності полягає в таких положеннях: він, по-перше, утворює ілюзію рівності; по-друге, скасовує вимогливість людини до себе, нехтує істиною, отождивляє дорогу постмодерній плюралістичності; по-третє, проголошує «ідеали», досягнення яких не потребує зусиль – «ідеалом» стала посередність; по-четверте, надає переваги зухвалим, пересічним й аморальним людям.

Німецько-американський філософ і теолог П. Тілліх (1886–1965) успадкував погляди Діонісія Аріопагіта на принцип духовної ієрархії й поширив його на всі роди й види суцього від неорганічного до психічного. З цієї позиції суспільне життя постає як піраміда «рівнів буття» [544, с. 19]. При цьому представники вищих рівнів, хоч і мають досконалі якості, але їх кількість менша, а представники нижчих рівнів не такі досконалі, але їх більше. Між ними точиться прихована або відкрита боротьба в усіх сферах суспільного життя від економічної до світоглядної.

Епоха модерну, зруйнувавши принцип духовної ієрархії, створила умови для спрощеного сприйняття інших принципів суспільного буття: свободи, рівності та справедливості. Філософи модерну не змогли побачити різниці між принципом духовної ієрархії та його реальним соціально-політичним втіленням. Так, принцип духовної ієрархії в певні історичні періоди набував спотворених форм, проте це не означає, що його слід відкинути. Треба відокремлювати сам принцип від фактичного стану справ. Людське суспільство сьогодні приречене шукати нові форми поєднання принципів свободи, духовної ієрархії та рівності, але посередній людині, у якої немає тривимірного мислення, це не під силу. Спеціально звертаємо увагу, що принцип ієрархії не закреслює категоричного імперативу: до кожної людини слід ставитися як до особистості; навпаки, він створює умови для формування особистісної атмосфери в суспільстві й удосконалення людини.

Намагаючись відшукати засадничі принципи суспільного буття, сучасний канадський філософ Ч. Тейлор пише: «Більшу частину своєї історії люди прожили в модусах *взаємодоповнюваності* (курсив наш. – В. С.), поєднаних з більш-менш виразною ієрархічністю» [539, с. 271]. Отож колективний розум стихійно поєднував ієрархію з рівністю. Не заперечуючи значення принципу духовної ієрархії для суспільного буття, учений наголошує на необхідності поєднання ієрархії й рівності.

Ідея духовної ієрархії в епохи модерну й постмодерну здається архаїчною. Постає питання: чому принцип духовної ієрархії не отримав логічного розвитку? Відповідь знаходимо в українського філософа й літератора Є. Маланюка: принцип ієрархії бере людину в інтелектуально-психологічний полон і вимагає самоозначення [346, с. 76]. Незважаючи на те, що цей принцип існував у стародавні часи та в Середньовіччі як аксіома, у модерний час його намагаються знищити, а тому філософ зазначає, що в кожен епоху його треба доводити заново [346, с. 72]. Уважаємо, що ідеї духовної ієрархії не має альтернативи. Визнання об'єктивності принципу духовної ієрархії створює умови для реалізації принципу рівності.

Сучасна філософська антропологія, побудована на принципі духовної рівності, що сприяє збереженню в суспільстві зовнішньої, негативної свободи, спотвореної ієрархії, рівності та справедливості. Для подолання цих уявлень пропонуємо покласти в основу суспільного буття принцип духовної ієрархії, який

сприятиме розвитку людини, утворенню в суспільстві відповідних соціально-політичних умов для духовного вдосконалення людини на основі ідеї спорідненої праці. Принцип духовної ієрархії розподіляє громадян відповідно до їхніх чеснот і здібностей, а тому це об'єктивний принцип суспільного буття. Суспільство має віднайти механізм для об'єктивної оцінки внеску людини в суспільну справу. Абсолютизація будь-якого принципу стає злом, коли їх втілює посередня людина, відокремлюючи від інших принципів суспільного буття. Проблема рівності – це створення об'єктивних, прозорих критеріїв для визначення, хто є хто за рівнем свого духовного потенціалу в процесі обрання на посади в органи державної влади, місцевого самоврядування та керівні посади в громадських об'єднаннях.

О. Гьофе джерелом справедливості вважає, з одного боку, обмеженість природних ресурсів, а з іншого, – хиби людської психіки (заздрість, ревності) [619, с. 35–36]. Аналіз сучасного стану людського суспільства свідчить про те, що ці причини є й сьогодні. Але ж відомий дослідник навів не всі аспекти проблеми. Потреба справедливості існує в усіх сферах суспільного буття, вона не зникає, а навпаки зростає й набуває глобальних масштабів. Вирішити її намагалася релігія, філософія, право й мораль, абсолютизуючи свої підходи та претендуючи на остаточне розв'язання проблеми справедливості. Незважаючи на деякі досягнення у вирішенні проблеми справедливості, є певний скепсис щодо остаточного її розв'язання. Ці докази, на думку О. Гьофе, сформулював німецький соціолог Н. Луман, який використовував такі аргументи. Людське суспільство складається з доволі автономних підсистем, у яких діють свої норми, корпоративна мораль, а тому загальні норми й мораль втрачають регулятивні можливості [Пос. за: 619, с. 52–53]. Альтернативою скепсису є утилітаристське розуміння справедливості: справедливим є те, що надає максимум благ суспільству, але утилітаризм має суттєвий недолік – він не дає загального «рецепта», як розподіляти блага між членами суспільства. У Новий час формується договірна теорія справедливості: громадяни мають осмислено ухвалювати те, що вигідне для кожного – дистрибутивна справедливість, водночас заради спільного блага людина має добровільно погодитися з обмеженням власної свободи.

Аналіз доводить, що принципи свободи, духовної ієрархії й рівності можна трактувати й реалізовувати з різних соціально-політичних, філософських і релігійних позицій. У будь-якому суспільстві завжди будуть протилежні погляди, а тому знайти консенсус у формі справедливості складно. Незважаючи на це, життя потребує розв'язання проблеми справедливості, яка виконує роль узагальненого критерію гуманності.

Сучасний американський філософ Дж. Ролз (1921–2002) у праці «Теорія справедливості» (1971) розробив авторську концепцію справедливості. Дослідження охопило широке коло теоретичних, соціально-правових, політичних, психологічних, моральних проблем і шляхів реалізації принципу справедливості. Філософ усвідомив, що в суспільстві є тенденції до хаосу, які потребують нейтралізації. Принципи справедливості Дж. Ролза базуються на припущенні, що є первинні соціальні блага, як-от: почуття власної гідності, свобода, право на власність, прибуток і багатство, право на самореалізацію [453, с. 140]. Спеціально наголосимо, що філософ формулює й інтерпретує принципи справедливості в контексті ідей Великої французької революції: свободи, рівності й братерства.

Дж. Ролз сформулював два принципи справедливості. Перший – рівної свободи, тобто кожен громадянин має рівні права щодо користування загальною системою основних свобод. Другий – принцип різниці – передбачає, що соціальна й економічна нерівність мають бути організовані так, щоби вони, по-перше, відповідали потребам найбільш вразливих верств суспільства й, по-друге, громадянські посади мають залишатися відкритими для всіх членів суспільства – має зберігатися рівність можливостей включно до процедурної справедливості [453, с. 102]. Зміст другого принципу свідчить про те, що він водночас ґрунтується на принципах рівності та духовної ієрархії, враховує і тим само врівноважує значну різницю в рівнях життя. Суспільство має організувати свою діяльність так, щоби більше уваги приділяти тим, хто має менше можливостей для діяльності й розвитку, що відповідає принципам гуманізму. Той, хто має більше можливостей для розвитку, отримує право на підвищення добробуту лише за умов поліпшення становища тих, кого природа обділила можливостями для розвитку [453, с. 151]. Підкреслимо, що ці принципи відповідають християнським цінностям.

Другий принцип справедливості стверджує, що, незважаючи на відмінності в здібностях, соціальному статусі, люди можуть мати взаємну користь, оскільки добробут кожного залежить від співпраці, без якої не може бути суспільного життя, і вона повинна мати чесний характер, тому закономірно, що свою теорію Дж. Ролз назвав «Теорія справедливості як чесність». Принцип різниці відповідає потребам як тих, кому поталанило в житті, так і обділеним від природи. Філософ не приховує, що другий принцип містить значну частку егалітаризму, а тому стоїть на заваді тим, хто хоче мати вигоду від спільної праці, не докладаючи додаткових зусиль [453, с. 164]. Другий принцип допускає лише такі зміни в суспільстві, що поліпшують перспективи всіх і кожного. Жодна верства й людина не мають розвиватися за рахунок інших, тому цей принцип постає як взаємне зобов'язання й характеризує загально визнані моральні переконання громадян добре організованого суспільства [453, с. 767]. Отже, Дж. Ролз водночас послуговується поняттями рівності й нерівності на основі взаємодоповнюваності для побудови теорії справедливого суспільства. Дотримання принципів справедливості, на думку Дж. Ролза, веде до того, що люди вчаться долати ставлення один до одного як до засобу й починають ставитися як до мети. Так, принципи моралі поступово поєднуються з принципами справедливості. Отож принципи справедливості відповідають категоричному імперативу І. Канта та сприяють його реалізації, що є позитивом концепції.

Дж. Ролз розглядав принцип різниці як інтерпретацію ідеї братерства, яка під час Великої французької революції стала запереченням пієтету й рабської покірності нижчих перед вищими. «Ми можемо пов'язати традиційні ідеї свободи, рівності й братерства з демократичною інтерпретацією двох принципів справедливості в такому порядку: свобода відповідає першому принципіві, рівність – ідеї рівності в першому принципіві разом із рівністю чесних можливостей, а братерство – засаді різниці» [453, с. 157]. Люди вільні в їхньому бажанні до самореалізації, рівні в соціальних можливостях, хоча різні за своїми здібностями, а тому мають бути не ворогами, а взаємодіяти й бути братами. У другому принципіві справедливості слід бачити не лише соціально-економічну нерівність, але й нерівність здібностей. Отож Дж. Ролз визнав, що люди різні й відмінності охоплюють як економічні

аспекти життя, так і сферу здатностей. Водночас він доводить, що відмінності в здібностях приводять до колективного прибутку [453, с. 250]. Відомо, що марксизм абсолютизував соціально-економічні відмінності між людьми й намагався їх подолати шляхом знищення приватної власності й класів. Дж. Ролз визнає ці відмінності й доводить, що людині вигідно прагнути співпраці. У цьому підході відчуваємо вплив ідей А. Шопенгауера, зокрема про те, що справедливість може бути реалізована лише на засадах людяності, співчуття й любові.

Ідею справедливості Дж. Ролз розвиває й конкретизує в концепті «добре організоване суспільство», у якому кожен визнає засади справедливості й діє відповідно до них [453, с. 620]. Добре організоване суспільство потребує вдосконалення теорії блага. З позиції філософа, благом для добре організованого суспільства є різноманітність [453, с. 609], яка не можлива без свободи. У добре організованому суспільстві кожен шукає шляхи до самореалізації на засадах свободи та власного потенціалу. Людина дістає можливість розвиватися на основі спільної діяльності й культури, а тому Дж. Ролз висновує: «Брати участь у житті добре організованого суспільства – це велике благо» [453, с. 769].

Принципи справедливості змушують Дж. Ролза шукати шляхи до їх реалізації, а тому постає проблема конституції та відповідної економічної й соціальної політики. Філософ розуміє, що для реалізації принципів справедливості не достатньо прийняти конституцію та створити систему політичних виборів. Необхідно ще сформулювати в людині почуття справедливості. На його думку, ідея справедливості може реалізовуватися у два способи: перший – вона має спонукати людину до прийняття принципів справедливості; другий – породжувати у громадянина готовність працювати для заснування справедливих інституцій, або принаймні не чинити опір тим, хто намагається це робити [453, с. 643–644]. Уважаємо, що ці твердження, корелюються з висновками Г. Сковороди й С. Франка, зокрема проблема ієрархії знімається ідеєю служіння: усі мають піклуватися про ціле на основі спорідненої праці. Справедливість постає як ідеал взаємовигідної співпраці, яка водночас вимагає сформулювати відповідну атмосферу в суспільстві. Виходячи з цього, Дж. Ролз формулює психологічні закони, основою яких є ідея взаємності [453, с. 669]. Без взаємності та взаємоповаги співпраця неможлива. Справедливість, доповнена

почуттям солідарності, приводить ученого до ідеї соціального союзу, що має ґрунтуватися на співпраці громадян із взаємодоповнювальними здібностями. Така співпраця надає людині можливості насолоджуватися, з одного боку, реалізацією власного потенціалу, а з іншого, – досконалістю інших [453, с. 711]. Співпраця є також результатом духовної потреби в самореалізації, яка полягає в тому, що людина творить такий спосіб життя, який відповідає її сутності.

Послідовне й логічне дослідження проблеми справедливості приводить Дж. Ролза до аналізу сутності людського Я. Він доходить висновку, що функціонування справедливості пов'язане з моральними якостями людини, тобто схиляється до визнання феномену духовної ієрархії. Про це свідчить принцип різниці. На жаль, застарілі філософські уявлення про сутність людини (всі мають подібну духовну природу) не дозволили йому підняти свою теорію на вищий теоретичний і практичний рівень та дійти висновку, що пріоритет у суспільстві має належати досконалій, шляхетній людині – особистості.

Підсумовуючи, зазначимо, що Дж. Ролз розробив філософську теорію справедливості, у якій поєднав принципи свободи, рівності й частково принцип духовної ієрархії. Гадаємо, що теорія Дж. Ролза є на сьогодні найкращою, але висловимо методологічні пропозиції щодо її вдосконалення. Необхідно визнати принцип духовної ієрархії як найголовнішу умову реалізації справедливості. Ставка на конституцію, добре організоване суспільство, владу й виховання залишиться політичним і моральним закликком, якщо не визнати пріоритет духовного над матеріальним та пріоритет особистості над посередньою людиною.

До розуміння суперечливої сутності ідеї справедливості наблизився сучасний німецький філософ Б. Хюбнер (1931–2016), який у контексті роздумів Дж. Ролза поєднує її з рівністю, свободою й, водночас ураховує нерівність людей за їхніми здібностями. На думку Б. Хюбнера, з перелічених понять справедливість найбільш складна й оманлива, а тому завжди є спокуса абсолютизувати її окремі аспекти. Так, було абсолютизовано проблему соціальної справедливості, різне розуміння якої привело до формування соціально-політичних систем капіталізму й соціалізму. Філософ критикує розв'язання проблеми справедливості в умовах соціалізму. Цей варіант

соціальної справедливості Б. Хюбнер описує на основі формули «справедливість = рівність засобів» [622, с. 254]. В умовах ліберального капіталізму проблему справедливості вирішують на основі формули: «справедливість = рівність прав на різне задоволення потреб» [622, с. 251]. Критично осмислюючи розв'язання справедливості в умовах соціалізму і капіталізму, Б. Хюбнер висновує, що не існує задовільного вирішення проблеми, а тому вкотре ставить запитання: що таке справедливість і соціальна справедливість? Філософ визначає хибний напрям розуміння справедливості – пов'язувати справедливість із рівністю. У дусі ідей Платона Б. Хюбнер зауважує: «Справедливість означає, що треба віддавати людям за справедливістю нерівно» [622, с. 255]. Філософ ураховує реальні відмінності між людьми, а також факт зростання потреб і висновує, що не може бути простого розв'язання проблеми справедливості. Б. Хюбнер усвідомив недоліки вирішення проблеми справедливості в умовах соціалізму, що призвело до рівності в бідності й тоталітарного суспільства, але визнає й недоліки ліберального розв'язання справедливості, оскільки це зумовлює посилення нерівності. Філософ доходить фундаментального висновку, що проблема справедливості, і соціальної зокрема, в умовах споживацького суспільства не може бути вирішеною, а тому пропонує перейти до нової парадигми життєдіяльності. На жаль, ознак такої парадигми він не сформулював [622, с. 285]. Нову форму індивідуального й суспільного буття філософ пов'язує зі смыслом, необхідністю формування нової людини й нових цінностей, зокрема з естетичним сприйняттям дійсності.

Осмислюючи роздуми Б. Хюбнера, зазначимо, що в умовах пріоритету матеріального над духовним і панівного положення в суспільстві посередньої людини проблема справедливості не має шансів на розв'язання, тому для її вирішення пропонуємо переосмислити парадигму людського буття й надати пріоритет духовному. Пріоритет духовного над матеріальним дозволить наповнити життя новим смыслом, змінити ставлення людини до себе, інших, суспільства й природного середовища. Отож Б. Хюбнер безпосередньо підійшов до необхідності переосмислення світоглядних засад буття, проблеми ієрархічного розуміння людської сутності, але не наважився вийти за межі концепту «кожна людина – особистість». Уважаємо, що пріоритет

духовного та ієрархічні уявлення щодо людської сутності відкривають нові можливості до розуміння й розв'язання проблеми справедливості.

Українська філософія сформували самобутні уявлення про принципи свободи, духовної ієрархії, рівності та справедливості. В українській ментальності, на думку М. Поповича, поняття свободи використовували у двох контекстах: воно означало, по-перше, «бути внутрішньо вільним, здатним на самостійний вибір своєї долі й суворо дотримуватися кодексу своєї лицарської честі», по-друге, незалежність у соціальному плані [431, с. 252–253]. Уважаємо, що в Україні істотного значення набуло розуміння свободи як честі й гідності людини. На основі аналізу культурних надбань української нації С. Кримський висновує: «Ідеал свободи був архетипічним для українського менталітету. <...> Принцип свободи проходить <...> крізь увесь масив української історії від князівської доби до сучасності, що і дозволяє стверджувати його архетипічний статус» [280, с. 278]. Що це дійсно так, підтверджує й гімн України: «Душу й тіло ми положим / За нашу свободу / І покажем, що ми, браття / козацького роду».

Г. Сковорода визнавав принцип духовної ієрархії та поєднав його з принципом рівності, сформулювавши ідею нерівної рівності, а рівну рівність назвав дурницею [509, с. 437]. Філософ сформулював ідею сродної праці, яка є втіленням чотирьох принципів суспільного буття: свободи, духовної ієрархії, рівності й справедливості. Життєві несправедливості, на думку філософа, мають одну причину: людина займається несродною працею, а суспільство не здатне організувати життя так, щоб людина мала можливість займатися тим, до чого в неї є покликання.

І. Франко досліджував проблему рівності / нерівності в контексті поступу. На його думку, проблема рівності постала в суспільстві тоді, коли нерівність досягла загрозливих масштабів і набула спотворених форм. «Нерівність між людьми ніколи не була більша, ніж як власне в наших часах, коли думки про рівність та демократизм непохитно запанували в головах усіх освічених людей» [589, с. 323]. Ідея рівності виникає як реакція на антагоністичні соціально-економічні суперечності. Намагаючись відшукати витоки нерівності, Франко-філософ зауважив: «Нерівність людей між собою – се неминучий витвір боротьби; вона не є нещастям для людей, але власне основою дальшого

розвою і дальшого поступу. Навпаки, рівність, коли б яким чудом далось її зробити між людьми, була би для них найбільшим нещастям, бо довела би їх до цілковитої байдужості і закостенілості. Але сього нема чого боятися, бо сама природа дбає за те, аби між людьми не було рівності» [589, с. 329]. Отож І. Франко мислить у контексті філософії Сковороди: коли реалізувати ідею рівної рівності, то це б стало нещастям для людини й суспільства, бо призвело б до цілковитої інертності. Урешті-решт І. Франко висновує, що пропонувані на той час варіанти вирішення проблеми рівності / нерівності не витримують критики, а проблема поки що не піддається розв'язанню [589, с. 346]. Додатково зауважимо, що роздуми Г. Сковороди й І. Франка перегукуються з висновками Д. Г'юма.

Виходячи з принципу духовної ієрархії, писали свої праці відомі філософи української діаспори Ю. Вассиян, Д. Донцов, О. Кульчицький, Є. Маланюк, М. Шлемкевич. Так, Д. Донцов, досліджуючи потаємні людські спонукання з позиції принципу ієрархії, критикував спрощені уявлення щодо сутності людини. Спираючись на ідею Г. Сковороди про нерівну рівність, філософ відстоював ідею «ієрархізованої суспільності». На історичних прикладах він доводив, що ця ідея становить суть історичної традиції української нації, починаючи від часів Київської Русі [193, с. 141]. Філософ критикував ідеал рівності й стверджував, що він призводить «до знищення всього шляхетного, високого, мудрого й гарного, усього індивідуального, до обернення суспільства з мільйонами людей, де кожний створений по образу і на подобу Божу, – на людську отару» [194, с. 33]. Д. Донцов проникає в потаємні спонукання, що рухають людиною, і виступає проти спрощених філософських уявлень щодо духовної рівності людей. Він усвідомив, що більшовики виступили проти «суспільної і всякої іншої ієрархії» [194, с. 57] для того, щоб під цим гаслом розбудувати свою потаємну ієрархію – партдержноменклатуру.

Підсумовуючи аналіз принципів духовної ієрархії / рівності в українській філософії, зазначимо, що ці принципи осмислювали в органічній єдності. І. Франко понад сто років тому висловив пророчу думку щодо співвідношення духовної ієрархії та рівності: людство поки що не здатне запропонувати цілісне розв'язання проблеми. Відсутність теоретичного розуміння проблеми гальмує її вирішення й на початку ХХІ ст. Уважаємо, що споріднена праця є

підґрунтям вирішення проблеми свободи, духовної ієрархії, рівності й водночас не суперечить ідеї служіння (С. Франк). Отже, українська філософія запропонувала якісно новий засіб розв'язання зазначеної проблеми.

Відомий український філософ В. Андрущенко, досліджуючи підстави гуманітарної політики України висновує, що не можна аналізувати і відокремлювати в практиці суспільного розвитку свободу, рівність і справедливість, бо вони органічно пов'язані, а тому ставить проблему критеріїв соціальної справедливості. Філософ відстоює позицію, що таким критерієм має бути реальний внесок кожного у формування та збагачення вічних цінностей. Розвиток суспільства має охоплювати не лише матеріальну сферу, а перш за все мають створюватися умови для свідомої й творчої діяльності людини [14, с. 85].

Ідею свободи розвинуто у творчості сучасного українського філософа В. Заблоцького. Філософ відстоює позицію, що свобода – це сутність людської свідомості. Визначити зміст свободи важко, оскільки вона надзвичайно багатовимірною. Незважаючи на це, суспільний порядок має ґрунтуватися на свободі. Здатність до вільного вибору має лише особистість, у якій розвинена самосвідомість й почуття гідності [213, с. 206–207].

В осмисленні ідеї свободи В. Шаповал спирається на її трансцендентальне розуміння у філософії Канта і додає, що її модифікації пов'язані з проблемами цінностей і смислу [629, с. 263]. Позитивом дослідження є поєднання свободи з проблемою справедливості. У сучасній українській філософії проблему справедливості лише починають осмислювати, незважаючи на те, що несправедливість загрожує національній безпеці України. Філософ зрозумів недоліки ліберального трактування й реалізації свободи, а тому вважає, що справедливість має стати легітимним обмеженням свободи. Проаналізувавши чинні теорії справедливості, В. Шаповал дійшов висновку, що універсального визначення не може бути, хоча в абстрактному вигляді її сформульовано як «кожному своє» (*suum cuique*) [629, с. 89]. (Уважаємо, що першоджерелом цієї думки є роздуми Платона: кожному належне [422, с. 12]). На жаль, поняття належного філософи розуміють по-різному, найчастіше – з позиції вигоди того чи того класу або верстви. Такий суперечливий характер трактувань змушує В. Шаповала визнати, що справедливість має конвенційний

характер і можлива лише як угода на підставах поєднання системи цінностей і принципів [629, с. 90–91]. Можна погодитися з цим висновком, але філософ, на жаль, не визначив ту систему цінностей і принципів, які явно чи приховано завжди лежать в основі суспільного буття. Не знайшов філософ також механізму реалізації принципу справедливості, хоч і зазначив, що система цінностей переміщається з матеріальної сфери до духовної [629, с. 96]. Досліджуючи принцип рівності / нерівності щодо людини, В. Шаповал визнав, що люди не рівні за їхнім потенціалом [629, с. 85], але не довів своє розуміння до принципу духовної ієрархії. У дослідженні справедливості й свободи філософ «спіткнувся» на проблемі цінностей, визнав їхню багатозначність, послався на кризу смислу людського буття, але не наважився йти далі. Наприкінці свого дослідження він мусив визнати, що людина створила такий соціальний порядок, який є її ворогом, а тому треба переосмислювати розуміння порядку [629, с. 279], отож В. Шаповал поставив проблему первоначал і принципів суспільного буття.

Загальна теорія систем стверджує, що будь-яка система для того, щоб розвиватися, має зберігати динамічну рівновагу [335, с. 43]. Розвиток капіталізму було забезпечено шляхом реалізації принципу свободи, а соціалізму – на основі реалізації принципу рівності. Спільним у цих системах було те, що ці принципи реалізовувала посередня людина, а принцип духовної ієрархії ігнорували. Цей тип людини не міг забезпечити «структурної пов'язаності» різних сфер суспільного буття [335, с. 123], що призвело як до зростання соціальної ентропії, так і розбалансування у відносинах із природою. Посередня людина виявилася нездатною задіяти рефлексію для того, щоб передбачити наслідки своєї діяльності.

Отже, принципи свободи, ієрархії, рівності та справедливості органічно пов'язані. Кожен із них може бути осмислений з тих чи тих світоглядних і політичних позицій і покладений в основу суспільного життя, що зазвичай призводить до абсолютизації й політичної боротьби. Абсолютизація того чи того принципу однозначно свідчить про одновимірність мислення творців цих теорій і про те, що вони стоять не на позиціях суспільства як цілого, а на соціально-класових. Поєднати ці принципи можна лише на основі суспільного інтересу. Діяльність з позиції цілого і є

справедливість, а інтерес суспільства – це належне. Соціально-політична практика заперечує одновимірне трактування принципів свободи, духовної ієрархії, рівності та справедливості. Формування концепції, яка б об'єднала в органічне ціле ці принципи, потребує від філософа тривимірного мислення, отже, особистісної позиції.

Аналіз Конституції України доводить, що в ній немає ідеї єдності принципів свободи, рівності та справедливості [270], а Верховна Рада України є відображенням не духу української нації, а економічної, політичної, правової вигоди олігархів. Принципи свободи, духовної ієрархії, рівності й справедливості визначають соціально-політичні, правові й культурні аспекти життєдіяльності суспільства. Крім того, реалізація цих принципів залежить від панівного типу людини. Осмислюючи виклики, перед якими опинилося людство й Україна зокрема на початку ХХІ ст., С. Кримський зазначив, що їх розв'язання залежить від людських якостей [280, с. 286]. Отож логіка аналізу принципів суспільного буття змушує звернутися до дослідження людської сутності.

1.4. Теоретико-методологічні засади дослідження первоначал суспільного буття

Первоначала суспільного буття – це певна єдність суб'єктивного й об'єктивного, людських якостей і принципів суспільного буття (свобода, духовна ієрархія, рівність, справедливість). Первоначала не можуть бути втіленням лише духовних чи матеріальних чинників, тому дослідження такого об'єкту потребує відповідної методології. На наш погляд, постановка питання про більш загальне начало, ніж духовне чи матеріальне, є суттєвим кроком у розумінні первоначал суспільного буття. На будь-якому етапі розвитку суспільства первоначала постають суперечливою єдністю духовного й матеріального, суб'єкта й об'єкта, а точніше панівного типу людини, який під свої здібності розбудовує соціально-політичні, правові умови життєдіяльності суспільства. Запропоноване розуміння змісту первоначал заперечує однобічність матеріалістичного чи ідеалістичного підходу до їх трактування.

Дослідження таких об'єктів опиняється перед проблемою герменевтичного кола: на перший погляд видається, що духовне

визначається матеріальним, проте як духовне не лише активно впливає, але й формує матеріальне. З розвитком суспільства цей вплив стає все більш визначальним і духовне потребує пріоритету. Взаємодія індивідуальної й суспільної свідомості з матеріальними умовами життєдіяльності суспільства відбувається через принципи суспільного буття: свободи, духовної ієрархії, рівності, справедливості. Цей процес ускладнюється тим, що, з одного боку, принципи суспільного буття завжди мають своїх носіїв, а з іншого, – навколо проблеми первоначало та особистості постійно відбувається світоглядна боротьба, а тому існують релігійні, ідеологічні і філософські упередження щодо їх трактування. Герменевтичний метод вимагає відмовитися від упереджень й орієнтує на пошук істини, яка б відповідала потребам розвитку суспільства. Зазначені завваги ще раз доводять, що первоначало суспільного буття не можуть бути осмислені з позиції окремої філософської методології, виробленої в межах того чи того філософського напрямку. Отже, дослідження в своїй основі має бути комплексним, що потребує взаємодоповнювальних методів.

Зважаючи на те, що первоначало – це суперечлива єдність духовного й матеріального, суб'єктивного й об'єктивного пріоритет серед методів дослідження ми віддали філософії тотожності як єдності духовного й матеріального. Термін «тотожність» слід розуміти як єдність протилежностей, а не як однаковість. Такий підхід є синтезом філософських крайнощів, що й зафіксовано у назві «філософія тотожності». Філософія тотожності як єдність протилежностей знайшла відбиття в творчості Й. Фіхте, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля. Так, наприклад, у філософії Фіхте не-Я (об'єкт) є продуктом діяльності Я (суб'єкта). Ф. Шеллінг узагальнив філософію Фіхте і доводив, що будь-яка діяльність має базуватися на рівновазі духовного й матеріального, суб'єктивного й об'єктивного. Отож філософія тотожності як методологія найбільше відповідає дослідженню феноменів, які за своєю сутністю є суперечливою єдністю духовного й матеріального.

Філософія тотожності як методологія знайшла подальший розвиток у видатного австрійського філософа і психолога ХХ ст. В. Франкла (1905–1997). Мислитель дійшов висновку, що розв'язати суспільні проблеми в межах чинної теорії пізнання й Декартової методології неможливо, оскільки вони постулюють прірву між суб'єктом і об'єктом, що є наслідком просторової

інтерпретації й філософським «гріхопадінням» теорії пізнання [588, с. 94]. Теоретичні недоліки в розумінні взаємодії між суб'єктом і об'єктом пізнання призвели до відчуження між людьми, людиною й природою. Намагаючись подолати ці принципові вади теорії пізнання, В. Франкл доводив, що об'єкт в онтологічному сенсі ніколи не був «ззовні» суб'єкта. Усунути ці недоліки можна лише за умови, якщо дослідники усвідомлять необхідність подолання прірви між суб'єктом, який пізнає, і пізнаним об'єктом. В. Франкл уводить новий гносеологічний постулат: суб'єкт співіснує з об'єктом, перебуваючи з ним у певній єдності. Щодо суб'єкта об'єкт ніколи не перебуває «ззовні», а завжди «тут» [588, с. 94–95], отож об'єкт охоплюється суб'єктом.

Філософія тотожності і методологічні пропозиції В. Франкла дозволяють розглядати суспільне буття як форми життєдіяльності, що утворює панівний тип людини для задоволення своїх потреб. Якості суб'єкта діяльності є визначальними для формування змісту суспільних форм життя. Отже, первоначалом суспільного буття є соціально-психологічні, політичні, інтелектуальні, моральні й духовні якості людини. Зважаючи на те, що принципи суспільного життя формуються й втілюються у життя особистостями, пасіонаріями, геніями, то дослідження варто починати з аналізу духовних якостей людини.

На наш погляд, засновник феноменологічного методу Е. Гуссерль мислив у контексті філософії тотожності. Філософ висловив фундаментальні ідеї щодо взаємозв'язку якостей людини й форм суспільного буття. Зміст і якість суспільного життя він поставив у залежність від ступеня духовного розвитку людини: «Людина істота розумна <...> лише тією мірою, якою розумна вся <...> людська спільнота...» [159, с. 32]. Усвідомлення цього фундаментального зв'язку дозволяє зробити висновок: якщо розглядати суспільне буття з позиції ступеня духовного розвитку людини, то людство перебуває на стадії ось-буття, що не сприяє його розвитку.

Конструктивні думки щодо взаємозв'язку якостей людини та форм суспільного життя висловив М. Бердяєв, який, дискутуючи з марксизмом, доводив, що його філософія побудована на абсолютизації зовнішніх чинників, протиставленні суб'єкта та об'єкта [57, с. 5]. Філософія має подолати протистояння між людиною та суспільством, установити тотожність між буттям

людини і суспільства. Ідея тотожності між ступенем духовного розвитку людини й рівнем розвитку суспільства покладена американським економістом Дж. Гелбрейтом в основу аналізу сучасного суспільства: «Має існувати сумісність цілей суспільства, організації та особистості. Має також існувати сумісність мотивів, які спонукають організації й окремих осіб досягати реалізації цих цілей» [161, с. 204].

Поступово в соціальній філософії формуються методологічні засади дослідження єдності форм буття людини й суспільства. Так, французький філософ К. Лефорт (1924–2010) наполягав на тому, що для подальшого розвитку людини необхідно подолати «наївний реалізм, а також дуалізм індивіда та суспільства» [316, с. 76], тобто мусить відбутися вихід за межі протистояння суб'єкта та об'єкта діяльності. К. Лефорт, розвиваючи ідею американського психоаналітика та соціолога А. Кардінера (1892–1981) про «основну особистісну структуру», наполягає на тому, що треба генетично поєднати ментальні структури людини та структури суспільства, зокрема «подолати антиномію індивіда й суспільства завдяки нейтральному в цьому сенсі поняттю основної особистісної структури» [316, с. 77]. Отже, сучасні методологічні підходи вимагають досліджувати людину в єдності з матеріальними умовами її життя, бо розвиток людини невід'ємний від функціонування соціуму.

На органічному взаємозв'язку внутрішніх якостей людини й структури суспільства наголошує й структуралізм, а саме французький філософ, соціолог і культуролог К. Леві-Стросс [303]. Структурно-функціональний аналіз розглядаємо як подальшу конкретизацію філософії тотожності. У дослідженні людської сутності ми спиратимемося на структуралістську тезу про єдність людської природи на тих підставах, що існує єдина основа людської психіки, яка формується під впливом подібних форм життєдіяльності. Відповідно до змісту роботи, цей підхід надав можливість проаналізувати вплив структури соціально-економічних комунікацій на формування структури здібностей людини, її вмій, навичок, знань, мислення й спонукань до діяльності. Людина за такого підходу постає єдністю власної життєдіяльності та соціально-економічних, політичних комунікацій.

Методологія тотожності суб'єкта й об'єкта діяльності знайшла розвиток у поглядах П. Рікера, який доводив, що не можна

відокремлювати людину від її діяльності, оскільки вони належать до однієї концептуальної схеми, а проблему людської сутності слід досліджувати в контексті запитань: «Що вона робить?» і «Чому це робить?» [450, с. 77]. Відповідь на питання «Чому?» дозволяє пізнати людські спонукання до діяльності. Удосконалимо запропонований П. Рікером підхід. Дослідження людської сутності варто здійснювати в межах концептуальної схеми: спонукання до діяльності – соціально-психологічні та інтелектуальні якості людини – продукти діяльності. Спонукання є внутрішньою суттю людини, тоді як продукти діяльності – це відбиття цієї сутності. Про те, що дія та її продукти є об'єктивною характеристикою ступеня духовного розвитку людини, відомо ще з Євангелія: «По плодах їхніх пізнаєте їх» (Мф. 7:20). Філософською мовою цей вислів варто розуміти так: людина діє відповідно до власних здібностей, а продукти діяльності відображають її актуальний професійний, інтелектуальний та духовний потенціал. Наведені роздуми орієнтують на дослідження взаємозв'язку спонукань до діяльності людини, її якостей та продуктів діяльності. Починати аналіз треба зі спонукань до діяльності, а людська сутність опредметнюється в якості продуктів діяльності.

У контексті філософії тотожності й поглядів П. Рікера мислив український філософ В. Шановський. «Суб'єкт (S), взаємодіючи з об'єктом (O) через пізнання й практику, немовби подвоює останній, надаючи йому іншої форми, перетворюючи на суб'єктивований об'єкт (SO)» [628, с. 30]. Отож суб'єкт переносить свої якості на об'єкт і суб'єктивований об'єкт стає певною єдністю протилежностей – тотожністю. Уважаємо, що протистояння між суб'єктом та об'єктом пізнання й діяльності соціально зумовлене посередньою людиною. В умовах знеособленого буття суб'єкти соціальної діяльності протистоять один одному і свій негативізм переносять на об'єкт, а точніше, людина намагається всіма засобами використати об'єкт (природу, іншу людину, суспільні форми буття) для досягнення як власної вигоди, так і вигоди якоїсь соціальної групи чи класу. В умовах знеособленого буття людина ще ніколи не ставилася до світу, як до умови свого життя.

Враховуючи наведені міркування П. Рікера, В. Шановського, вважаємо за необхідне внести деякі корективи в методологічне підґрунтя дослідження первоначал суспільного буття та в основу дискурсивно-комунікативних практик. До попередніх роздумів

варто додати, що взаємодія між різними суб'єктами діяльності опосередкована не лише продуктами діяльності та суспільними відносинами [30, с. 299–303], але й панівними в ту чи ту епоху принципами суспільного буття. Ці принципи можуть влаштовувати, а можуть і не задовольняти суб'єктів суспільних відносин. Коли ці принципи влаштовують людей, то суспільство успішно розвивається, тобто спостерігаємо певну тотожність між первоначалами і суб'єктами соціальної взаємодії. Коли принципи не задовольняють частину суспільства, то з'являються пасіонарії, генії, які формують новий зміст принципів, що призводить до суспільних трансформацій, але врешті-решт встановлюється рівновага на якісно вищому рівні як певна єдність протилежностей між людиною і матеріальними умовами життєдіяльності суспільства. Додатково зауважимо, що на дослідження якостей людини в органічній єдності з формами суспільного буття спонукає метод «соціальної метаантропології» С. Крилової, який структурує суспільне буття і виокремлює буденне, граничне й метаграничне буття суспільства [279, с. 12].

Пріоритет духовного чи матеріального залежить від конкретних історичних умов. У стабільні періоди розвитку суспільства пріоритет, як правило, належить матеріальному. В умовах суспільних трансформацій, коли рівновага порушується, принципи суспільного буття потребують корекції, а тому зростає роль суб'єктивного чинника, тобто професійних, інтелектуальних і духовних якостей людини. Зазначена закономірність висуває додаткові вимоги до еліти суспільства. Вона має контролювати характер взаємовідносин в суспільстві і першочергову увагу приділяти формуванню особистісних якостей членів суспільства.

Отже, існує органічна єдність внутрішніх якостей людини, з одного боку, та форм суспільного буття, з іншого, – на основі первоначал. У науці цей принцип дістав назву ізоморфізму. Гадаємо, що духовні якості людини мають бути покладено в основу розуміння суспільного буття та його первоначал. Отож сучасні методологічні уявлення вимагають досліджувати суспільне буття в єдності з якостями людини. Роздуми М. Бердяєва, Дж. Гелбрейта, Е. Гуссерля, С. Крилової, К. Леві-Строса, К. Лефорта, В. Шановського надають методологічне підґрунтя для дослідження суспільного буття, філософії історії на основі органічної єдності внутрішніх якостей людини та форм суспільного буття.

Дослідження первоначал суспільного буття потребує звернення до історичного методу, який вимагає відтворювати об'єкт в його історичних трансформаціях в часі й просторі з урахуванням конкретних обставин. Складність аналізу полягає в тому, що зміст первоначал змінюється залежно від соціально-політичних умов буття. Такий висновок відповідає методу соціології знання К. Мангайма: усе гуманітарне знання має соціально-детермінований характер, тобто є релятивним за своєю суттю. «Структура буття зумовлює певну інтерпретацію цього буття» [351, с. 98], тобто матеріальні умови, спосіб життєдіяльності людини й суспільства визначають зміст гуманітарних теорій, їхню світоглядну та ідеологічну спрямованість. Отож досліджуватимемо уявлення про людину та її сутність з урахуванням соціально-економічних та політичних трансформацій в контексті методологічних засад соціології знання К. Мангайма, а саме як *онтологічні умови буття* людини й суспільства впливали на формування соціально-філософських концепцій особистості [351, с. 38].

До цих роздумів варто додати, що суттєвою складовою онтологічних умов буття людини є індивідуальне й колективне несвідоме. На формування змісту первоначал впливають не лише соціально-економічні та політичні умови, але й стан колективного несвідомого та свідомого, що знайшло відбиття в працях Г. Лебона [302], З. Фрейда [590; 591; 592], С. Московічі [384; 385]. Призначення первоначал буття полягає також у нейтралізації впливу індивідуального й колективного підсвідомого на життєдіяльність суспільства. Отож, досліджуючи сутність людини та особистості зокрема, будемо враховувати вплив соціально-економічних умов буття та колективного підсвідомого на розуміння людської сутності.

Історико-філософський аналіз у поєднанні з методологією знання Мангайма та соціально-філософськими поглядами Г. Лебона, З. Фрейда, С. Московічі допоміг дійти до сутності первоначал. Первоначала буття – це суперечлива єдність суб'єктивного й об'єктивного: якостей панівного типу людини, принципів суспільного буття й соціально-економічних, політичних умов життєдіяльності людини. Історичний аналіз дозволяє отримати знання про первоначала в чистому вигляді й поставити питання про їх свідоме втілення в суспільне життя.

Залежність первоначал від історичних умов змусила звернутися до системного підходу, який орієнтує на комплексне дослідження

предмета в контексті європейської та української філософської спадщини з урахуванням соціально-економічних, політичних, освітніх й духовних умов життєдіяльності людини. Зазначений підхід дозволив встановити спільне й відмінне у європейській й українській філософській традиції щодо розуміння змісту первоначал суспільного буття, сутності особистості та поглядів на філософію історії.

Формування первоначал суспільного буття органічно пов'язано з людською свідомістю, що змусило звернутися до феноменологічного методу. Споглядально-рефлексивне дослідження за людською свідомістю дозволило зрозуміти, що вона конститується певною спільнотою людей (панівним історичним типом людини), внаслідок чого з'являються спільні поняття, які є результатом повсякденного життєвого досвіду. Цей метод дозволив досліджувати сутність людини та суспільного буття через феномени людської поведінки та суспільно-історичні події. Аналіз людської свідомості, поведінки та суспільних подій допоміг проаналізувати життєвий досвід людини різного ступеня духовного розвитку. Феноменологічний метод разом із діалектичним орієнтував на цілісне дослідження свідомості людини в контексті її тілесного існування, соціально-економічної, політичної діяльності та соціальних комунікацій. Феноменологічна методологія скеровувала дослідження на позитивне й конструктивне сприйняття людини, віри в її здатність до вдосконалення, спираючись на саму себе, свій досвід і знання.

Провідним підходом у дослідженні людської сутності є ідея античної, середньовічної, персоналістичної філософії про справжнє і несправжнє буття людини. Ця класична ідея дозволила структурувати філософську антропологію, соціальну філософію, філософію історії, ідеологічні засади буття людини й суспільства й виокремити особистісне й знеособлене буття людини й суспільства. Певний методологічний вплив на дослідження проблеми особистості зіграла ідея К. Юнга про архетипи.

Феноменологічний метод орієнтував на пошук позитивного начала в людині, конструктивне філософське осмислення творчості Отців християнської Церкви, а саме ідеї онтологічних ступенів буття людини [298]. Для розкриття внутрішньої сутності людини, її особистісного начала автор послуговувався методологічними здобутками М. Бердяєва, Е. Муньє, С. Франка, М. Шелера. Так,

Отці християнської церкви, М. Бердяєв чітко виокремлювали ступені духовного розвитку людини: раб або тілесна людина, посередня людина, особистість. Конструктивними для розуміння людської сутності та її впливу на буття суспільства були гуманістичні ідеї Е. Фромма, особливо концепти «бути», «мати», «соціальний характер» [595].

Як було доведено вище, герменевтичний метод, з одного боку, орієнтував на відмову від чинних упереджень, а з іншого, – він, на наш погляд, «завершує» методологію тотожності. Герменевтичний метод дозволяє встановити зв'язки між рівнем соціально-політичної, духовної зрілості людини та її мовними засобами, пояснити обумовленість мови людини її соціальними комунікаціями та соціально-психологічними установками.

Первоначала буття як культурні феномени притаманні всім історичним епохам, хоча мають свої назви і свою специфіку. Під впливом подібності первоначал формувалися подібні ментальні структури. Досліджуючи генезу формування первоначал, ми дійшли висновку, що зміст первоначал висловлювався різними термінами й поняттями, що відповідає ідеї К. Юнга про єдине смислове поле. Це змусило залучити до методологічних засад компаративістський метод, який дозволив встановлювати змістовні зв'язки й паралелі між розвитком європейської та української філософської думки у розумінні первоначал, змісту філософських концепцій особистості та поглядів на філософію історії.

Первоначала суспільного буття як поєднання якостей панівного типу людини з принципами суспільного буття, соціально-економічними, культурними умовами життєдіяльності людини та станом її підсвідомого є єдністю матеріального й духовного. Аналіз подібних об'єктів, на думку українського філософа й психолога А. Фурмана, потребує вітакультурної методології як методології методологій [602, с. 159], яка спирається на фундаментальну роль універсальї культури в життєдіяльності людини й суспільства, а точніше, культура постає першоосновою суспільного життя. Вітакультурна методологія відіграє особливу роль в суспільних трансформаціях, бо в умовах соціальних змін вирішальне значення належить не зовнішнім (соціально-економічним), а внутрішнім чинникам [602, с. 143]. Зазначені роздуми змусили в процесі дослідження взаємозв'язку людського й суспільного буття віддати пріоритет суб'єкту діяльності особистісного ступеня розвитку.

Отож розвиток людини, її здібностей має випереджати розвиток соціуму, про що писав ще Е. Муньє, підкреслюючи роль і значення духовних якостей людини [388]. Пріоритет внутрішнього над зовнішнім надає підстави наполягати на пріоритеті особистості в усіх сферах суспільного життя. Цей пріоритет ґрунтується, як слушно зауважує Н. Хамітов, не на волі до влади, а на волі до самовдосконалення та самореалізації У широкому контексті цей напрям дослідження учений окреслив як філософія трансцендування [618, с. 72, 74].

Конфлікт знеособленого й особистісного сьогодні надзвичайно загострився, а Україна опинилася в його епіцентрі. Осмислюючи внутрішні та зовнішні виклики, перед якими опинилося українське суспільство, Н. Хамітов справедливо ставить питання про формування методології консолідації українського суспільства, зауважуючи, що вона має бути ідеологічно (партійно) незаангажованою. «Без адекватних сучасних методологій – інструментів мислення і дії, які поєднують гуманітарну науку і владу, суспільство може потрапляти у пастки системної зовнішньої маніпуляції, або маніпуляції внутрішньої – якщо маємо розвинутий олігархат» [618, с. 308]. Для розв'язання конфлікту знеособленого й особистісного конструктивною методологією є метаантропологічний потенціалізм, автором якої є Н. Хамітов. Змістом запропонованої методології є розвиток потенціалу людини до вищих її духовних проявів. (У цьому контексті роздуми Н. Хамітова й А. Фурмана співпадають). Філософ виокремлює дві складові цієї методології. Потенціалізм має з'ясувати й спиратися на наявні можливості людини та соціальної системи. Наступним етапом побудови стратегії свідомої діяльності суспільства, має бути консолідація суспільства. У підґрунтя консолідації філософ пропонує покласти гуманітарне єднання на основі консенсусу, який має орієнтуватися на розуміння Іншого [618, с. 310]. Необхідність консолідації змусила філософа акцентувати увагу на пріоритеті національних інтересів над приватною вигодою [618, с. 306, 316]. (Спеціально підкреслимо, що інтерес – це загальна підстава життя всіх членів суспільства, хоча він може і не усвідомлюватися окремими його членами, а тому не варто вживати поняття «приватний інтерес», бо таке поняття містить внутрішню суперечність, а слід вживати поняття «приватна вигода»).

Проблема виховання суб'єкта діяльності, який був би носієм ідеї особистісного буття, змусила звернутися до Я-концепції

К. Роджерса як усвідомленої, сталої системи уявлень людини про себе, яка охоплює фізичні, емоційні, когнітивні, соціальні й поведінкові аспекти людського буття [451, с. 120, 313]. Зазначений підхід дозволив дослідити якості, якими мають володіти метафізичні й концептуальні персонажі, щоб бути уособленням особистісного начала і здійснювати трансформацію знеособленої парадигми буття людини в особистісну.

Проблема з'ясування структури дослідження змусила звернутися до класичного філософського методу сходження від абстрактного до конкретного, що дозволило теоретично проаналізувати розвиток первоначал буття від ідеї до пошуку суб'єктів, які здатні, з одного боку, бути їх втіленням, а з іншого, – формувати у членів суспільства здатність до саморозвитку, бути суб'єктом суспільних трансформацій.

Викладені методологічні засади дослідження дозволили органічно досліджувати первоначала суспільного буття в єдності духовної й матеріальної складової, проаналізувати механізми їх впливу на свідомість людини, формування форм суспільного буття, розвиток історії, ідеологічну сферу суспільства, а також можливі шляхи їх пізнання. Тому дослідження первоначал побудовано у чотирьох напрямках. По-перше, проаналізувати філософський зміст поняття особистості в контексті європейської та української традиції, з'ясувати її роль у конституюванні первоначал суспільного буття. По-друге, дослідити вплив принципів суспільного буття (свобода, духовна ієрархія, рівність, справедливість) та якостей панівного типу людини на форми життєдіяльності суспільства та розвиток історії. По-третє, на основі первоначал суспільного буття сформулювати концептуальні засади ідеології персоналізму. По-четверте, з'ясувати, якими якостями мають володіти суб'єкти діяльності, які взяли на себе відповідальність за реалізацію первоначал суспільного буття.

Висновки до розділу 1

Первоначала буття завжди інтригували філософів, тому навколо них відбувалася світоглядна боротьба, але в постмодерному суспільстві вони перестали цікавити людину. Призначення метафізики полягає не лише у визначенні світоглядної орієнтації людини й первоначал, а має практичне призначення –

приборкання внутрішнього хаосу людини, а також подолання зовнішнього хаосу – антрополого-глобальної катастрофи. Заперечуючи метафізику постмодерна епоха сприяла пробудженню підсвідомого, утвердженню пріоритету матеріального, що обернулося навислою антрополого-глобальною катастрофою. Цей факт свідчить не про кризу метафізики, а про кризу певного типу людини. Уважаємо, що людська спільнота й українське суспільство зокрема не можуть далі розвиватися без усвідомлення й переосмислення змісту первоначал і принципів суспільного буття. Первоначала пройшли таку еволюцію: логос, благо, Єдине, Бог, суспільний договір, категоричний імператив, абсолютна ідея, воля до влади, рівність тощо. І. Кант, Г. Гегель, Ф. Ніцше дійшли висновку, що первоначала пов'язані з ідеєю особистості, проте пріоритет матеріального та панування в житті й філософії посередньої людини не дозволили розгорнути й реалізувати цю ідею. Деформації суспільного буття досягли такої межі, що здається, цьому не можна протистояти.

Платон, Аристотель, неоплатоніки та стоїки визнавали принципи ієрархії й справедливості. Найвищим філософським досягненням у розумінні проблеми справедливості слід уважати погляди Платона: по-перше, справедливість – це коли кожна верства займається своєю справою й не втручається в справи інших, по-друге, справедливість – це діяльність із позиції належного. Ідеалом античної людини була справедлива людина із золотими здібностями, а принцип справедливості був конститутивним, незважаючи на те, що принцип рівності ігнорували. Принцип ієрархії як первоначало визначає зміст принципів свободи, рівності в античному суспільстві.

У середньовічній філософії визнають принцип духової ієрархії й водночас людську гідність. Принцип духовної ієрархії стає легітимним. Отці християнської Церкви земну ієрархію проголошують відбиттям небесної, проте, духівництво «приватизувало» право на принцип духовної ієрархії. Свободу мали лише служителі Церкви й дворянство, а справедливість проголосили божественною. Безумовно, реалізація принципу духовної ієрархії в рабовласницькому й середньовічному суспільствах мало суттєві недоліки, але варто розрізняти поняття та існування.

Розвиток науки й матеріального виробництва змінював онтологічні умови суспільного буття середньовічного суспільства.

Зароджується третя верства, яка стає носієм нових цінностей. Філософи-просвітники заклали світоглядне підґрунтя у вигляді пріоритету матеріального, що заперечує й руйнує «старий порядок», почалося переосмислення принципів суспільного буття. Велика французька революція змінила зміст принципів суспільного буття: свободи, рівності та справедливості, а також зміст поняття особистості. Це була світоглядна революція, оскільки відбулася зміна метафізичних основ життєдіяльності людини. Французька революція, заперечуючи духовну ієрархію, проголосила формальну рівність, але породила новий різновид ієрархії – табель про ранги. Ідею політичної та правової рівності необґрунтовано перенесли на духовні якості людини. Всі одразу і без будь-яких зусиль стали особистостями. Французька революція сприяла формуванню нового типу людини, яка стала «первоначалом» суспільного буття й носієм пріоритету матеріального, яка з часом отримала назву посередньої.

Просвітництво проголосило пріоритет розуму, але під виглядом розуму запанував здоровий глузд, відбулася підміна понять. Замість вдосконалення людини було проголошено ідею поступу. Відповідно до філософії Г. Гегеля, розум має керувати світом і творити його. Але чому цього не відбулося? Щоб розум керував світом, пріоритет має належати особистості. Для Г. Гегеля це було зрозуміло, бо він розрізняв ступені духовного розвитку людини, але в ХІХ ст. ідея духовної ієрархії поступово втрачалася, а тому гегелівський розум не отримав свого носія. Одна із причин – це зниження філософського потенціалу. Принцип духовної ієрархії, що лежав в основі метафізики Платона, Аристотеля, Плотина, Т. Аквінського, І. Канта, Г. Гегеля, М. Гайдеггера, М. Бердяєва, Ж.-П. Сартра, С. Франка не набув персоналістичного предметності в способі життя модерних і постмодерних філософів. Зрозуміло, що це надзвичайно складний процес, який зачіпає особисте життя філософа. Філософи стали шукати причину негараздів у теоріях, а не в своїх якостях.

В умовах Нового часу формальну рівність приймають за справедливість, ігноруючи духовну ієрархію й соціально-економічну нерівність, проте духовна рівність не влаштовує вимогливих, які прагнуть досконалості, й завдяки яким у всі часи розвивається людське суспільство, а соціально-економічна нерівність не задовольняє низи суспільства. Категорія свободи як

категорія розуму була характеристикою особистості. Французька революція, заперечивши ідею особистості, наділила свободою посередню людину, що зумовило розквіт матеріального виробництва, науки, але спричинило занепад духу й людини.

Формування тоталітарних режимів в епоху модерну було реакцією на соціально-економічну нерівність. В умовах тоталітарних держав свобода відсутня, а ідея справедливості перетворилася на «справедливий» розподіл матеріальних благ. Тоталітарні суспільства керовані політиками посереднього рівня розвитку, діють з позиції рівної рівності, який доповнюється принципом духовної рівності.

Бунт проти метафізики й принципу духовної ієрархії призвів до нігілізму, революцій і війн. Людство знищило принцип духовної ієрархії заради свободи, рівності й братерства, але отримало дві світові війни, моральну й екологічну деградацію. Постмодерна епоха стає на шлях заперечення метафізики і первоначал. Зазначену тенденцію осмислюємо як поступове спрощення людського й суспільного буття. Філософія має подолати спрощене розуміння принципу духовної рівності, який гальмує розвиток людини.

В епоху модерну й постмодерну людина живе під пріоритетом матеріального, за принципами ліберальної свободи, духовної й формальної рівності, що вважається справедливістю й задовольняє посередню людину, проте пріоритет матеріального й зазначені принципи себе вичерпали, отож вичерпаний і пріоритет людини маси. На фоні духовної та правової рівності панує соціально-економічна нерівність. Уважаємо, що не можна розбудувати гуманне суспільство, абсолютизуючи або ігноруючи хоч один із принципів суспільного буття. Важливим кроком до розуміння зв'язку між свободою, духовною ієрархією, рівністю й справедливістю стала теорія Дж. Ролза, але її недоліком є недооцінка принципу духовної ієрархії. Філософія має знайти «божественну» рівновагу між свободою, ієрархією, рівністю, що і є справедливістю. Поєднання цих принципів сприятиме формуванню особистісного суспільства. Під впливом сучасних викликів людство мусить змінити парадигму розвитку, але посередня людини не хоче розлучатися з пріоритетом матеріального, бо це означає духовну революцію, що не відповідає її потребам.

У сучасній Україні політики, керовані олігархами, взагалі зневажають будь-які принципи суспільного буття. Революція

Гідності повстала проти спотвореної ієрархії, яка нехтувала принципи свободи, рівності, справедливості. Незважаючи на те, що сьогодні в людській спільноті, й Україні зокрема, не вистачає особистостей – аристократів духу й чину, філософи продовжують ігнорувати принцип духовної ієрархії. Ідея свободи зіграла з українцями злий жарт, оскільки вони абсолютизували роль громади в забезпеченні умов життя й довго не могли зрозуміти, що найважливішою умовою свободи є розбудова незалежної держави.

Треба визнати, що зміст суспільного буття залежить від первоначал, від того, що покладено в основу – пріоритет матеріального чи духовного. Ключовим моментом у цьому процесі є зміна пріоритету матеріального на пріоритет духовного. Сьогодні людська спільнота опинилася перед парадигмальною проблемою переосмислення змісту принципів свободи, ієрархії, рівності й справедливості та органічного їх поєднання. Закономірно виникає запитання: як зберегти позитивні риси принципу рівності, нейтралізувавши його недоліки, і водночас реалізувати позитиви принципу духовної ієрархії. Спеціально підкреслимо, що принцип духовної ієрархії не заперечує принципу людської гідності, а вміщує його в себе на основі взаємодоповнюваності. Пріоритет духовного над матеріальним – це те спільне, що може об'єднати релігію, філософію й науку для подолання соціальної ентропії й антрополого-глобальної катастрофи. Принцип духовної ієрархії має втілюватися спільними зусиллями громадянського суспільства, Церкви, держави й школи. Без його відродження не може бути подальшого розвитку. Пріоритет духовного над матеріальним утворює підґрунтя телеологічної детермінації.

Поняття свободи, духовної ієрархії, рівності й справедливості є засадничими в будь-яку епоху, для будь-якого суспільства і потребують внутрішнього й зовнішнього контролю, проте вони перетворилися на засіб маніпулювання в руках посередньої людини, тому в кожен епоху їх переосмислюють у контексті соціально-економічної, політичної та світоглядної вигоди того чи того класу.

Свобода, ієрархія, рівність і справедливість утворюють квартет принципів суспільного буття. Зміст цих принципів може трактуватися з різних світоглядних, політичних позицій, що стає причиною філософських і соціально-політичних суперечностей. Свобода, з одного боку, є умовою вияву внутрішнього потенціалу

людини й суспільства, отже, обмежувати її – це діяти всупереч потребам розвитку; з іншого – вона має бути скерована на вдосконалення людини й суспільства, що можливо лише за умов поєднання з моральним законом; з третього – вона має обмежуватися заради збереження природних умов буття. Суб'єктом свободи є людина, яка здатна діяти з позиції пріоритету духовного над матеріальним та інтересів суспільства. Соціальна ієрархія має бути відбиттям чеснот: професійного, інтелектуального, морального й духовного рівня людини, але за жодних умов не може мати спадкового характеру, а її змістом має бути діяльність на зменшення соціально-економічної нерівності й розв'язання проблем в інтересах суспільства й людини. Рівність – поняття протилежне ієрархії. Принцип рівності в контексті принципу духовної ієрархії є презумпцією того, що не будуть порушуватися права людини на власний життєвий вибір. Рівність – це характеристика гуманітарного змісту суспільних і людських відносин. Варто розрізняти абсолютну рівність (політичну, правову й моральну) і відносну (соціальну й духовну). Людині треба гарантувати політичну, правову й моральну рівність. Справедливість – це цілісне поєднання принципів суспільного буття, які повинні бути підпорядковані потребам духовного розвитку людини.

Справедливість має встановлювати рівновагу не лише у сфері розподілу, але й між свободою, ієрархією та рівністю з позиції належного. Справедливість є відображенням наявності / відсутності метафізичних основ буття суспільства в ту чи ту історичну епоху. Ідея справедливості в усі часи освячувала принципи буття й легітимізувала їх. Слід визнати, що уможлядно встановити між цими принципами рівновагу надзвичайно складно. Уважаємо, що дискурсивно-комунікативні практики є конструктивним механізмом реалізації принципів суспільного буття. Питання про суспільне буття – це питання про його первоначала. Знання первоначал і принципів суспільного буття – це необхідна передумова функціонування суспільства, оскільки вони визначають теперішнє й майбутнє. Первиначала разом із принципами мають бути для критичної маси особистостей законами їхнього буття.

РОЗДІЛ 2

ОСОБИСТІТЬ ЯК СУБСТАНЦІЯ СУСПІЛЬНОГО БУТТЯ

Здобутки науковців зазвичай доволі швидко стають надбанням інших учених і практиків. Філософія, на відміну від науки, пов'язана з індивідуальним і колективним свідомим і несвідомим, світоглядними й політичними орієнтаціями людини, її психологічними особливостями, тому деякі ідеї опиняються на узбіччі. Так сталося з ідеєю духовної ієрархії. Принцип рівності настільки міцно увійшов у свідомість європейців після Великої французької революції, що філософи не «помічають» ідеї духовної ієрархії в історії філософії. У радянські часи шукати принцип духовної ієрархії в працях істориків філософії марно. На жаль, немає цієї ідеї і в дослідженнях сучасних зарубіжних та українських істориків філософії, наприклад англійський філософ Ф. Коплстон у праці «Історія філософії ХХ століття» (2002) теж стверджує, що кожна людина є особистістю, а точніше, ототожнює особистість і людину [273, с. 125]. Натомість у текстах стародавніх, античних, середньовічних християнських філософів, видатних філософів Нового часу ідея особистості як втілення принципу духовної ієрархії була центральною темою.

Навколо проблеми особистості в історії філософії відбувалася й відбувається відкрита, а часом прихована світоглядна боротьба, що залишається поза увагою дослідників. На нашу думку, постмодерна філософія успадкували цю «традицію». Відлуння цієї боротьби проявляється в тому, що в сучасній філософській антропології налічують десятки дефініцій особистості, що пояснюють багатомірністю людської сутності. Вважаємо, що справа не в цьому. Застосування принципу ієрархії до розуміння людини має давню історію, але його визнання важко давалося людині, оскільки стикалося з опором повсякденної свідомості. А. Шопенгауер зауважував, що принцип духовної ієрархії швидше пробивав собі дорогу в релігії, ніж у філософії.

Навколо понять «особа» та «особистість» точиться світоглядна боротьба з часу їхнього виникнення. За їхній зміст змагаються теологи, філософи, юристи, критикуючи й заперечуючи один одного. У цій ситуації варто повернутися до витоків. Під Особою в

християнській релігії розуміють Бога, який є первоначалом буття й досконалим суб'єктом діяльності; у юриспруденції під особою розуміють – фізичного та юридичного суб'єкта, наділеного свідомістю й відповідальністю, на побутовому рівні – окремого індивіда. Для позначення рівня соціалізованості людини, її видатних якостей, індивідуально-психологічних особливостей уживають поняття «особистість». Крім світоглядних проблем, існують ще й труднощі перекладу, так, латинське слово «persona» українські перекладачі переважно перекладають як «особа», «личина», а російські як «личность», тобто «особистість». Отже, спостерігаємо суттєві суперечності в трактуванні понять «особа» й «особистість», що спричиняє змістову плутанину. За робочі визначення пропонуємо прийняти такі: особа – окремий індивід, наділений свідомістю та здатний до відповідальної діяльності; особистість – досконала людина, спонукувана інтересом суспільства. Усвідомити роль і значення поняття «особистість» без звернення до історії його еволюції неможливо. У філософській літературі білою плямою є той факт, що поняття особистості виконувало в життєдіяльності людини світоглядні функції – орієнтувало її на певний спосіб життєдіяльності й формувало ідеал.

Метою розділу є аналіз основних підходів до розуміння поняття «особистість» і формулювання авторської – метафізичної – теорії особистості.

2.1. Ієрархічний підхід до розуміння людини в стародавній філософії

У працях стародавніх китайських філософів описано людину різного рівня духовного розвитку: ницу, посередню й шляхетну. Останній тип може перебувати під різними назвами: добродійна, мудра, небесна, досконала. Процес пізнання людини китайські філософи здійснювали на основі порівняння, наприклад: «Благородний муж думає про мораль; ница людина думає про те, як би краще влаштуватися. Благородний муж думає про те, як не порушити закони; ница людина думає про те, як отримати вигоду» [197, с. 148]. Якості шляхетної людини протилежні якостям ниці, якщо шляхетна людина прагне допомагати людям, то ница робить навпаки: «Благородний муж допомагає людям робити красиві

справи й не допомагає їм робити некрасиві справи. Ница людина поводиться протилежно» [197, с. 160–161]. Благородна людина шляхетно ставиться до будь-якої людини, зокрема й ницої: «Благородний муж до всіх ставиться однаково, він не проявляє пристрасті; ница людина проявляє пристрасть і не ставиться до всіх однаково» [197, с. 144]. Благородство шляхетної людини проявляється в будь-якій ситуації, навіть тоді, коли в неї виникають труднощі, вона завжди чинить відповідно до обов'язків. Шляхетна людина надзвичайно вимоглива до себе та стосунків з іншими; вона постійно себе вдосконалює, не дозволяє, щоб її вчинки не відповідали її словам [197, с. 165]. Шляхетна людина готова піти на смерть, якщо шляхетності загрожує небезпека, і жертвує власним життям, але не відмовляється від своїх життєвих принципів.

Конфуцій (551 до н. е. – 479 до н. е.) виділив три рівні духовного розвитку людини: ница, посередня і шляхетна. Ница людина спонукувана задоволеннями, не знає почуття гідності та обов'язку, зневажливо ставиться до шляхетної людини. Шляхетна людина живе почуттям справедливості, розмірковує про те, як краще виконувати свої обов'язки. Посередню людину Конфуцій розглядає як людину, яка відірвалася від ницої, але не дійшла до шляхетної [271, с. 107, 114].

Основоположниками ієрархічного підходу до внутрішніх якостей людини в європейській філософії уважаємо філософів піфагорійської школи, життя й світогляд яких спиралися на певну ієрархію цінностей. На перше місце вони ставили прекрасне й добродійне, на друге – вигідне й корисне, на третє – приємне й усе, що приносить задоволення. Як було зазначено, Платон осмислював людину за такими ознаками: бути «рабом самого себе» і «бути володарем над собою» (див. підрозд. 1.1.1). Аристотель визнав ієрархічний підхід Платона до розуміння людини й виокремив три рівні її розвитку та, відповідно, три способи життя: перший зорієнтований на задоволення, саме з цього приводу Аристотель сказав, що «природа людей рабська» [24, с. 69]; другий – на досягнення високого соціального статусу й пошану від держави; третій – на філософське розуміння життя [25, с. 58–59], що можна узагальнити у твердженнях: тварне існування, діяльнісне життя й споглядальне. (Уявлення Аристотеля про рівні розвитку людини інтегровано в монографії О. Ф. Гречаного, В. О. Сабадухи «Філософія здібностей у контексті пріоритету духовного над матеріальним»

[148, с. 198]). Отож ієрархічний підхід до соціально-психологічних і духовних властивостей людини відігравав у стародавній китайській та грецькій філософіях роль методологічного підґрунтя і допомагав у пізнанні людської сутності. Безумовно, соціальна нерівність детермінувала розробку ієрархічного підходу до сутності людини, але не варто цей вплив абсолютизувати.

Римський філософ-стоїк Л. А. Сенека (бл. 4 до Р.Х. – 65 Р.Х.) надзвичайно вимогливий до людини. З позиції сучасності він навіть жорстокий, бо ставить людину перед альтернативою: «Мушиш полишити або те життя, яким живеш нині, або життя взагалі» [499, с. 94]. Під різними назвами філософ висвітлює три рівні духовного розвитку людини. Перший – юрба, «створіння нерозумні» і «такі, яких ще не назвеш розумними» [499, с. 558]. Другий – «розумні, хоч їхній розум ще не досконалий» [499, с. 558]. Людей цього рівня Л. А. Сенека характеризує як посередності, які гідкі і для себе, і для інших [499, с. 144]. Ознаками цієї серединності філософ вважає багатство, могутність, почесні, владу. Ця людина знає, що таке добродієність, але коливається між добродієним життям і вигодою, а тому й дістала назву «середина». Третій – цілісна, досконала добродієнна людина [499, с. 130] – це мудреці, які є носіями духу й живуть для інших. Установка на іншу людину є настільки важливою, що Л. А. Сенека стверджує: хто не живе для іншої людини, той не живе взагалі. Особливо підкреслюємо, що рівень мудреця філософ порівнює з духом. У кожній добродієнній людині поселяється дух, який філософ трактує як досконалий розум [499, с. 143]. За допомогою розуму мудрець керує своїми пристрастями, насолодами. Мудра людина знає, що є добро, а що зло, і чинить відповідно до цього знання. Попри те, що філософ виділяє рівні духовного розвитку й вимогливо ставиться до людини, він підкреслює, що всі люди споріднені, з одного начала зроблені та для однієї мети призначені [499, с. 422–423]. Отож Л. А. Сенека сформулював чіткі критерії кожного рівня розвитку. Юрба живе насолодами й у цьому вбачає своє щастя. Посередність мірою свого щастя вважає вигоду та владу. Мудрець робить благо для інших. Філософ засуджує способи життя, що скеровані на насолоду, здобуття матеріальних благ, вигоду, владу й налаштовує людину на розумне й досконале життя.

Давньогрецький філософ-стоїк Епіктет (бл. 50 – бл. 138) і римський імператор, філософ-стоїк М. Аврелій (121–180)

поділяють позицію Платона щодо значущості ідеї блага в життєдіяльності людини й суспільства. Епіктет робить крок уперед, стверджуючи, що благо пов'язане зі свободою волі людини [660, с. 115], яка визначає не лише добро, але й зло [660, с. 150]. Людина має жити відповідно до розуму, який є частиною душі, а тому Епіктет називає розум «духовною часткою» [660, с. 145], а М. Аврелій «керівною часткою» [7, с. 67]. Стоїки вважали, що людина не має права піддаватися впливу власних пристрастей, а мусить бути добродійною, знати свої обов'язки щодо богів, батьків, вітчизни й займатися внутрішнім удосконаленням [660, с. 194–195], орієнтуватися на належне й істину [660, с. 224–225]. Шляхетна людина має бути вимоглива до свого розуму [660, с. 230], бо хто йому зраджує, той стає на шлях деградації, і надалі його життя матиме згубний характер. Дослухатися розуму – це бути щасливим. На противагу добродійній, шляхетній людині Епіктет виокремлює ницу людину, яка має нерозвинуту волю, жаліється на долю, інших людей, але прагне влади [660, с. 222], тобто ница людина – це не раб. Вона може мати статус вільної людини. Філософ розуміє, що в житті багато спокус для виправдання нешляхетних вчинків: проблеми з дітьми, батьками, родичами та ін. Епіктет ставить перед людиною безкомпромісне питання: наскільки вона здатна чи не здатна до шляхетності, до того, щоб бути вимогливою до себе [660, с. 284]. Стоїки використовують поняття «очищення», яке започаткував Платон, і трактують його в контексті належного: «Нечистота душі – це негідні думки, а очищення – це вироблення належних думок. А чиста душа – це та, що має належні думки: тільки вона одна в справах своїх не заплямована й не забруднена» [660, с. 333].

М. Аврелій усвідомлював роль і значення принципу духовної ієрархії. Досліджуючи пристрасті й почуття, які можуть спонукати людину до діяльності, він виділяє такі типи людини. Перший: піддається життєвим незгодам, потрапляє під вплив насолод, лицемірить, вдається до брехні, не здатний спрямувати свої дії до жодної мети. Другий: заперечує потреби цілого, дратується тим, що відбувається, цурається людей, виступає проти них, щоб нашкодити, – це гнівлива душа. Третій: той, хто здатен у будь-якій справі дійти до найвищої мети й дотримуватися розумного ладу [7, с. 40]. Безумовно, як імператора й філософа М. Аврелія цікавить шляхетна людина, бо лише на неї можна покладатися як у

життєвих, так і в державних справах. Досліджуючи риси шляхетної людини, він виділяє такі: здатність протистояти пристрастям, невразливість до страждань, нездатність на підлість, праведність, мужність, а жити людина має так, щоб не гнатися за спокусами й не втікати від обов'язків [7, с. 44]. Заглиблюючись у сутність людини, М. Аврелій виділив три складники: тіло, дух і керівну частку [7, с. 36] – розум. Керівну частку філософ розглядає як те, що саме себе збуджує, робить людину такою, якою вона має бути [7, с. 70, 83]. Людина має жити відповідно до розуму, а все інше – марнота. Філософ вважає, що розумна душа має «робити себе такою, як захоче», а також любити ближнього, бути правдивою, сором'язливою [7, с. 124]. Людина шляхетного рівня має жити не лише відповідно до розуму, тобто керувати своїми пристрастями, але й кожен свій рух зв'язати з громадським розумом [7, с. 106].

Осмислюючи філософію стоїків, зазначимо, що вони вдосконалили погляди Піфагора, Платона, Аристотеля щодо ступенів духовного розвитку людини. Думку Платона, що людина має підпорядковувати свої бажання, емоції, пристрасті й вигоду розуму, стоїки довели до практичного втілення. Філософія стоїків виходить за межі вузького кола обраних і поширюється в середовищі як еліти, так і рабів. У Епіктета чітко простежуємо думку, що поняття ницої людини стосується не лише рабів, але й тих, хто мав статус вільних, а життя філософа-стоїка має бути втіленням його поглядів. Людина має відчувати радість від мужнього життя. «Стоїчна мужність є „мужність бути” в онтологічному й етичному розумінні. Її основа – панівне положення розуму. <...> Розум для стоїків – це Логос, смислоносна структура реальності як цілого та людського розуму як його частини» [543, с. 17], отож людина має свідомо підпорядковувати власне життя первоначалам суспільного буття. На основі ієрархічних поглядів на людину Л. А. Сенека формулює стоїчну концепцію виховання як внутрішнього вдосконалення й визначає умови її досягнення. Такою умовою постає діяльність на благо людини. Філософія стоїків – це особистісна філософія: як зберігати гідність в умовах знеособленого буття. З одного боку, особистість має жити відповідно до розуму, а з іншого, – брати на себе відповідальність за розвиток буття й не бути рабом обставин. Підсумовуючи погляди стоїків на людину, відзначимо подібність їхньої філософії з християнськими поглядами на людську сутність.

Видатний римський письменник і філософ Апулей (бл. 124 р. н. е. – бл. 170 р. н. е.) у праці «Про божество Сократа» приймає ідею про ієрархію рівнів духовного розвитку людини. До вищого рівня він відніс богів, до нижчого людей, а між ними поміщає демонів, які виконували посередницькі функції: подавали богам прохання від людей, доносили їм про добрі й лихі людські справи, а від богів приносили людям надію на краще життя. Апулей спеціально підкреслює, що розподіл людей на шляхетних, посередніх і нищих варто розуміти не в соціальному контексті, а відповідно до їхніх духовних якостей [22, с. 335]. Характеризуючи людей, Апулей пише, що вони слабкі розумом, але сильні в розмовах, схильні до помилок та зухвалі в поведінці.

Отже, у стародавній китайській, грецькій, римській філософії й літературі простежуємо ієрархічний підхід до розуміння людської сутності. Філософи виділяють нищу людину, шляхетну й між ними поміщають посередню. Філософи усвідомлюють роль і значення шляхетної людини для життєдіяльності суспільства.

2.2. Принцип духовної ієрархії в гностицизмі, Святому Письмі, творчості Отців християнської Церкви, філософів Середньовіччя та доби Відродження

Принцип духовної ієрархії був доволі впливовим у стародавній філософській думці. Незважаючи на те, що людство вступило в нову епоху, цей принцип безслідно не зник із людської свідомості й знайшов втілення в християнстві: Святому Письмі, працях Отців Церкви, гностицизмі та філософів Середньовіччя й Відродження.

Отже, завданням підрозділу є аналіз еволюції принципу духовної ієрархії в поглядах ап. Павла, Отців християнської Церкви, філософів Середньовіччя та доби Відродження.

2.2.1. Гностицизм як джерело ієрархічного розуміння людини.

Принцип духовної ієрархії на початку нової ери охопив не лише філософію, але й різні форми релігійної свідомості. З цієї позиції суттєвий інтерес викликає гностицизм, який визнав принцип ієрархії й виділив соматиків, психіків і пневматиків.

У вченні гностика Валентина йдеться про три роди буття: речове, душевне та духовне. Відповідно до трьох родів буття було створено й людину: речову (тілесну або соматиків), душевну (щось середнє між тілесною й духовною) та духовну. В апокрифах від Іоана стверджувалося, що люди тілесного типу «не турбуються ні про що, окрім існування однієї плоті» [21, с. 213]. Для задоволення потреб плоті вони орієнтовані на пізнання світу, але його результат трагічний: той, хто пізнає світ, знаходить труп, – стверджувало гностичне Євангеліє від Фоми [200, с. 256]. Про соматиків написано, що вони приходять у світ пустими і йдуть із нього пустими. Знання про світ не може вгамувати спрагу людини до знань про себе. Суттєвий недолік соматиків полягає в слабкості їхньої волі: «Горе тій плоті, яка залежить від душі, горе тій душі, яка залежить від плоті» [200, с. 262]. Дійсно, емоції й почуття не мають керувати людиною. Гностик Фома максимально точно висловив сутність внутрішніх якостей соматиків: залежність від потреб власного тіла. Але в гностичному Євангелії від Філіпа виокремлено інший бік залежності – соціальний. «Той, хто раб проти своєї волі – він зможе бути вільним. Але той, хто став вільним завдяки милості свого господаря й сам віддав себе в рабство, – він більше не зможе бути вільним» [199, с. 291]. Найгірший вид рабства, коли людина стає залежною від інших за власним бажанням, добровільно відмовляється від вибору: бути вільною людиною чи бути рабом. Саме ця сутність змусила гностиків зробити висновок, що соматиків не здатні до спасіння, відродження духовного начала в собі. З часом цей тип людини дістане в К. Тертулліана назву старозавітна людина або язичницька, бо вона прив'язана до негідних пристрастей і не здатна від них звільнитися.

Душевні люди вийшли на шлях покаяння й спасіння. Вони намагаються спиратися на віру, але не мають досконалого знання, натомість здатні врятуватися через добрі справи. Душевні люди перебувають у стані вибору: залишатися такими, як і усі земні, чи стати духовними.

Пневматики, на думку євангеліста Фоми, – це особливі люди. У їхніх душах є світло, яким вони освітлюють світ: «Є світло всередині людини світла, і воно освітлює весь світ. Якщо воно не освітлює, то – темрява» [200, с. 253]. Отож сутністю пневматиків є світло. На пневматиків спускається духовне життя, і вони «будуть

врятовані, і стануть досконалими, і будуть гідні величі, і будуть очищені в цьому місці від усякого злочину й турботи зіпсованості» [21, с. 213]. Усвідомлення пневматиками духовної сутності людини дозволяло їм зневажливо ставитися до своєї плоті.

Незважаючи на те, що гностики розподілили людей на рівні духовного розвитку, вони вважали, що людина за відповідних умов здатна подолати зло, яке в ній присутнє. Одним із механізмів звільнення від зла, внутрішньої та зовнішньої залежності гностики вважали не просто знання, а самопізнання. «Якщо ви пізнаєте істину, істина зробить вас вільними. Незнання – це рабство. Знання – це свобода. Якщо ми пізнаємо істину, ми знайдемо плоди істини в нас самих» [199, с. 294]. Знання, на думку гностиків, здатне змінити всю структуру буття людини, як зовнішню, так і внутрішню. Незважаючи на те, що гностики поділили людей на три роди, вони вважали, що світло (особистісне начало) є в кожній людині: «Я – світло, яке на всіх. Я – все: усе вийшло з мене і все повернулося до мене» [200, с. 259]. Підкреслимо, що розподіл на соматиків, психиків й пневматиків має динамічний характер. У гностичному Євангелії від Філіпа стверджується, що «гарні – не гарні, і погані не погані» [199, с. 275]. Людина суперечлива істота або, як стверджували гностики, «розірвана». Лише ті, у кого є пневматичне начало, «не розірвані» [199, с. 275] – цілісні. Розподіл людей на три роди, з погляду гностиків, є результатом світового порядку. Досягнення рівня пневматика вимагає від людини зусиль, потребує, щоб вона навчилася керувати своїми пристрастями й дотримувалась аскетичного способу життя. Гностики відстоювали духовну обраність пневматиків. Наголошування на такій обраності пропонуємо розуміти як пріоритет досконалої людини, але такий пріоритет заслужений, оскільки вони розуміли необхідність первоначал буття. Отож філософським підґрунтям гностицизму є ієрархічний підхід до розуміння духовних якостей людини, а критерієм розподілу рівень внутрішньої досконалості людини. У гностицизмі висунуто ідею, що людина здатна досягти досконалості через здобуття істинного знання в процесі самопізнання. За гностичною концепцією прихована світоглядна установка щодо наявності внутрішнього абсолютного начала, органічно притаманного людині. Не можна розбудувати суспільство без опертя на духовні начала.

Осмилюючи розподіл людей на тілесних, психіків та пневматиків, латвійський історик Р. Віппер (1859–1954) зауважував, що це не схоластична видумка й не релігійна містика, а ідея, що заслуговує на філософське дослідження [106, с. 440]. Німецько-американський філософ Г. Йонас (1903–1993) поглибив розуміння сутності гностицизму й довів, що – це одна із теоретичних спроб розв’язання проблеми щодо первоначал людського буття [228, с. 180]. За первоначала гностики пропонували взяти внутрішні якості пневматиків.

Підсумовуючи, зазначимо, що критерієм розподілу людей у гностиків є ступінь відповідності людини ідеалу, її досконалість. З таким розумінням погоджується й дослідниця гностичних текстів М. Трофімова, яка доводить, що в гностицизмі йдеться про ступінь розвитку людини за гностичними критеріями [559, с. 272].

Вчення гностиків стало предметом осмислення й критики одного із Отців християнської Церкви Іриней Ліонського (біля 130–202). Незважаючи на те, що Іриней критикував гностицизм, але віддав йому належне за те, що визнавав поділ людей на три роди: речові (ліві), душевні (посередні) й духовні (праві). Душевних він називає посередніми тому, що вони перебувають між речовими й духовними [226, с. 36]. Іриней провів паралель між гностичним поділом людей на роди буття, типологією, яку наведено в Старому Заповіті, а саме Каїном, Сифом й Авелем [226, с. 40] та твердженням ап. Павла. Іриней пише: «Павло окремо говорить про земних, душевних і духовних» [226, с. 43]. Це дійсно відповідає тексту Святого Письма, у якому сказано: «Є тіло душевне, і є тіло духовне» (1 Кор. 15:45). Отже, гностицизм і християнство визнавали ступені духовного розвитку людини, отож суперечності між християнством і гностицизмом щодо трактування людської сутності відсутні. Суперечності стосуються релігійних аспектів.

Християнство вважає гностицизм єрессю. Саме з нею боролися Іриней Ліонський, К. Тертулліан, проте деякі дослідники доводять, що гностики не претендували на створення нового вчення. Вони були послідовниками вчення Христа [525, с. 375]. Тому варто відзначити спільні проблеми, що намагалися розв’язувати гностики й християни: як має жити людина і яке життя є гідним, як може відбутися звільнення людини від пристрастей, що гальмує її вдосконалення, що таке народження людини, відродження й спасіння. Саме ці питання доводять, що гностиків турбують

проблеми духовної сутності людини та її вдосконалення. (Докладніше зазначені проблеми висвітлено в статті: Сабадуха В. О. «Гностицизм як джерело концепції чотирьох рівнів духовного розвитку людини» [464]).

Отже, суперечності між християнством і гностицизмом не в розумінні людської сутності й меті, а в засобах її досягнення, тому може бути знайдене порозуміння в поглядах на людину. Так, гностицизм перебільшував роль знань у вдосконаленні людини й суспільства, за що його справедливо критикували християнські мислителі, але він не помилився в тому, що, по-перше, люди об'єктивно розподіляються на типи за ступенем духовного розвитку й моральними якостями; по-друге, пріоритет у суспільстві має належати пневматикам – особистостям, здатним бути спонукуваними його інтересами. Християнство й гностицизм визнавали принцип духовної ієрархії, необхідність удосконалення людини.

2.2.2. Ієрархічне розуміння людини в арабській середньовічній філософії. Як відомо, філософія Платона, Аристотеля й Плотина суттєво вплинула на духовний розвиток арабського світу. Безумовно, ієрархічні уявлення про інтелектуальні можливості людини не могли пройти повз увагу арабських мудреців. У аль-Фарабі (870–950) принцип духовної ієрархії знайшов відбиття у формі рівнів розвитку інтелекту. Перший рівень – потенційний інтелект, другий – перебуває в стані становлення, третій – набутий, який перейшов від потенційного стану до актуального, четвертий – дієвий, який здобув незалежність від природи [Пос. за: 39, с. XXIV]. У «Книзі про причини» принцип духовної ієрархії втілено в ієрархії людських душ. Кожна душа може перебувати в трьох різних станах: божественному, умоглядному й душевному. У божественному стані людина здатна керувати власною природою, в умоглядному – пізнавати речі, навколишній світ, у душевному – надає життя тілу, оскільки є причиною руху природи [260, с. 11, 13].

Авіценна (Абу Алі ібн Сіна) (980–1037), досліджуючи взаємовідносини тіла й душі, виділив чотири категорії людських душ. Аналіз він розпочинає з найрозвиненіших. Перша – освічені й очищені від тілесних пороків, які силою волі змогли відокремитися від потреб тіла. Друга – ті, що мають знання, освічені, але не змогли очиститися від тілесних вад. Вони страждають, бо не змогли побороти тілесні пороки. Третя –

недосконалі душі, які не мають знань, неосвічені, але вільні від пороків. Вони чули про досконале життя, але його не прагнуть, а тому приречені на страждання. Четверта – нічого не чули про душевну досконалість, у них немає будь-яких переконань, а їхні душі подібні до дитячих [6, с. 622–623]. Філософ використовує поняття «очищення», що дає підстави стверджувати, що він відчув на собі вплив платонівсько-християнської традиції.

Зусилля філософа-перипатетика Аверроеса (ібн Рушд) (1126–1198) були скеровані проти спрощеного розуміння людської сутності. Учений уважав, що філософи й теологи мають поєднати зусилля для збереження релігійних основ життя й бути моральним авторитетом для народних мас [5, с. 508–509]. Усіх людей філософ поділяв на живих і мертвих: живі – це ті, хто мають знання про себе, а мертві не мають і не прагнуть цих знань. Тих, хто має знання, він наділяє вищою гідністю і вважає, що їм має належати пріоритет [5, с. 387]. На основі цих знань про ієрархію душ філософ поділяє людський рід на натовп, освічених і пророків [5, с. 507]. Для того щоб суспільство могло розвиватися, пророки повинні бути втіленням вищих цінностей і моральними авторитетами. У роздумах Аверроеса є й практичний зміст. Людина, яка має знання і є досконалішою, повинна мати пріоритет в суспільстві щодо людини, яка не має знань і менш досконала. «Необхідно, щоб начало, яке має найвище достоїнство, мало й найвищу перевагу...» [5, с. 387]. Ідея духовного очищення людини також лежить в основі філософсько-релігійного вчення суфізму, у якому окреслено шляхи духовного очищення й шлях до Бога.

Отже, принцип духовної ієрархії знайшов відбиття і в арабській філософії. В особі Аверроеса арабська філософія синтезувала європейські погляди на сутність людини й сформулювала чіткі соціальні орієнтири на заборону панування в суспільстві неосвіченої й морально недосконалої людини.

2.2.3. Принцип духовної ієрархії як методологічне підґрунтя розуміння людської сутності у Святому Письмі, творчості Отців християнської Церкви й філософів Середньовіччя. Ідею духовної ієрархії в християнстві започаткував ап. Павло: «Душевна людина не приймає того, що від Духа Божого, бо вона вважає це безумством; і не може зрозуміти; тому що про це треба судити духовно» (1 Кор. 2:14). Тілесна людина не має

інтелектуально-психологічного потенціалу для усвідомлення того, на яких началах розбудовано суспільство. Їй залишається лише дотримуватися настанов духовної людини доти, поки не підніметься до її рівня. На жаль, так в історії буває нечасто. Найчастіше – навпаки, тілесна людина не хоче підкорятися розумним вимогам і починає бунтувати або намагається різними засобами підкорити духовну людину своїм потребам. Розвиваючи свою думку, ап. Павло зауважує: «Духовний же судить про все, а про нього ніхто не може судити» (1 Кор. 2:15). Між тілесною людиною й духовною прірва – це два різні способи життя. Тілесна людина не має інтелектуального досвіду для того, щоб зрозуміти духовну, тоді як духовна прекрасно усвідомлює інтелектуально-психологічний стан і можливості тілесної. Отож, ап. Павло осмислював соціальну дійсність і людську сутність крізь призму духовної ієрархії й не вбачав у цьому будь-якої дискримінації, а, навпаки, доводив, що це є законом буття.

Християнський теолог і філософ К. Тертулліан (бл. 160–220) розвиває вчення ап. Павла про тілесну та духовну людину. Зовнішня людина – це старозавітна людина, яка живе за законами плоті й крові, тоді як внутрішня, новозавітна – настановами духу, поняттями справедливості й Божими Законами [541, с. 223, 228]. Зовнішня людина схильна до помилок, може ушкоджуватися, тоді як внутрішня здатна до оновлення й розвитку. Старозавітна людина інертна, оскільки перебуває під впливом потреб тіла. Така орієнтація дістає в К. Тертулліана назву «мертва», натомість новозавітна людина – це жива людина [541, с. 229]. В основі характеристик «мертвої» й «живої» людини лежить критерій здатності до духовного розвитку. Дихотомія зовнішньої та внутрішньої людини доведена до протиставлення смерті й життя. Характеристикою життя є праведність і здатність до вдосконалення, а характеристикою смерті – спонукання тілесними потребами і гріховність. К. Тертулліан дослідив діалектику зовнішнього і внутрішнього, тілесного і духовного в життєдіяльності людини. На основі спостережень за людиною та свідчень Св. Письма він висновує: «Людина <...> існує цілком як одна субстанція, яка, однак, мінлива: зовнішністю, походженням, здоров'ям, положенням, чеснотами й віком, відповідно до нахилів, занять, умінь, здібностей, місцеперебування, законів і звичаїв...» [541, с. 241]. Тіло й дух – це не окремі субстанції, а одна.

К. Тертулліан доводив, що людина є субстанцією буття, але такою, яка змінюється, залишаючись сама собою. Особливо звертаємо увагу на те, що філософ критикує й ганьбить справи плоті, але не саму плоть. Зміст думки очевидний: людина не має права жити за законами плоті та йти за нею: *«Браття, ми не боржники плоті, щоб жити за плоттю. Якщо ви станете жити за плоттю, то помрете, а якщо духом нищитимете справи плоті, будете жити»* [541, с. 229]. Фізіологічні потреби не мають керувати людиною. Людина, що живе за тілесними потребами, створює умови для власної деградації. Новозавітна людина діяльна, але її активність скерована на внутрішнє вдосконалення, а тому Христос живе у внутрішній людині [541, с. 223]. Старозавітна людина не знає ідеалу й бажає залишатися такою, якою є, і в цьому полягає зміст її гріха. Вона наївно думає, що вже є тим, ким має бути. Натомість новозавітна людина намагається подолати свій гріх і прагне вдосконалення. Отож К. Тертулліан чітко стоїть на позиціях принципу ієрархії і відстоює пріоритет духовного.

Християнський мислитель Макарій Великий, або Єгипетський (301–391) успадкував погляди ап. Павла й К. Тертулліана щодо духовної ієрархії і теж послуговувався поняттями зовнішня й внутрішня людина, світська й духовна. Метою християнства він уважав духовне очищення: *«Будь-яка людина, і іудей, і еллін, любить чистоту, але не може зробитися чистою»* [341, с. 165]. Макарій формулює фундаментальну проблему: *«Треба дошукатися, як і якими засобами можна досягти сердечної чистоти»* [341, с. 165]. Мовою сучасної філософії це питання звучить так: як людина має вдосконалюватися? Проблема залишається не вирішеною до сьогодні. Мислитель зрозумів, що для духовного розвитку необхідно звільнити свою свідомість від гріховних думок, але головне – від примітивних спонукань. *«Очищення є не лише утримання від поганих справ, але набуття досконалої чистоти, чистоти сумління»* [341, с. 336]. Вищий рівень духовного розвитку – це святість: *«Святий же є той, хто освятив і досконало очистив внутрішню людину»* [341, с. 396].

Є вічні екзистенційні проблеми, що в тій чи тій формі постають перед будь-якою людиною в усі часи: *«Хто я був? Хто я тепер? І чим буду?»* [74, с. 125], – запитував себе патріарх Константинопольський Григорій Богослов (бл. 330 – бл. 390) і спонукав інших до таких роздумів. Сьогодні пошук відповіді на ці

запитання необхідно здійснювати у двох вимірах: вертикальному – «хто я?», що спонукає до усвідомлення власної сутності, і горизонтальному, що приводить до визнання гідності кожної людини. Ці суперечливі підходи до сутності людського «Я» в історії філософії намагалися взаємно поборювати один одного, але сьогодні вони потребують органічного синтезу. На рівні потреб свого часу Г. Богослов дав вичерпні відповіді на наведені запитання, але проблема залишається. Адресуймо ці запитання собі й пошукаймо відповідь.

Погляди Г. Богослова на людину мають реалістичний характер, він не ідеалізує рід людський. На його думку, більшість за своїми якостями – це зовнішня людина, яка не виходить за межі тілесних потреб. Людське тіло постає як ворог людини в процесі її життєдіяльності. «До тебе звертаюся, плоть, до тебе, <...> улесливого мого ворога й супротивника, що ніколи не припиняє нападів» [74, с. 126]. Після детального опису життя зовнішньої людини Г. Богослов змушений цей тип людини назвати «одноденною твариною», яку чекає гроб [74, с. 128, 131]. Отець Церкви шукає шляхи, як допомогти людині піднятися до гідного життя, і формулює духовні настанови. Проаналізуємо деякі з них.

«Блаженний, хто в спілкуванні з багатьма не розважається багато чим...» [72, с. 134]. Дійсно, людині потрібне спілкування, але вона має максимально обмежувати себе в розвагах, не перетворювати життя на відпочинок. Ця настанова має й сьогодні актуальне значення. Суспільство споживання свідомо орієнтує людину на розваги, що стають надзвичайно витонченими, які вона дуже часто сприймає за смисл життя.

«Блаженний, хто замість усього надбання придбав Христа, у якого одне надбання – хрест, який і несе він високо» [72, с. 134]. Хрест – це смисл життя людини. Щасливий той, хто піднявся до смислу життя, розуміння свого призначення, і реалізовує його. На жаль, і сьогодні людина не хоче й боїться шукати смисл життя, бо це означає стати на позицію духовної людини. У житті недостатньо знайти смисл, ще треба його реалізувати. Маємо констатувати, що за дві тисячі років людина не навчилася жити відповідно до власного призначення.

«Блаженний, хто, взявши на себе владу над народом, чистими й великими жертвами примирює Христа із земнородними» [72, с. 134]. Щасливий той, хто маючи владу, поєднує вищі цінності

із земними проблемами. Усі претенденти на владу обіцяють народові «золоті гори», але потім забувають про них. Світська влада до цього часу не поєдналася з християнськими цінностями.

«Блаженний, хто, належачи до стада, займає місце між пасомими, як досконала вівця Христова» [72, с. 134]. Гідна уваги та людина, яка не губиться в юрбі, а зберігає духовні цінності й виконує Божі заповіді. Людина має орієнтуватися на вдосконалення, незважаючи на тиск знеособленого середовища.

Узагальнюючи роздуми щодо сутності внутрішніх якостей людини, Г. Богослов зазначав: «*Людина душевна* далеко недосконала, *людина плотська* дуже віддана пристрастям, а *людина духовна* недалеко від Духу» [73, с. 198]. Отже, собі й сучасникам Отець Церкви дав таку відповідь щодо сутності людини: є плотська людина, душевна й духовна. Людина IV століття отримала інтелектуальний інструментарій для відповіді: хто вона є за її духовними якостями.

Християнський теолог і філософ, представник західної патристики А. Августин (354–430) успадковує погляди ап. Павла на людину і теж виокремлює три ступені її розвитку: тілесна, душевна й духовна. Перші два типи живуть за людськими законами, а третій – за Божественними. Для позначення ступенів духовного розвитку людини А. Августин також послуговується поняттями «раб» і «вільна людина», але рабство пов'язує із залежністю від пороків, а вільну людину з духовною свободою й добродійністю. Посилаючись на твори Платона та римського філософа Апулея, А. Августин визнає ієрархію, що існує серед живих істот: люди, демони й боги, але наповнює цю типологію соціально-психологічним змістом.

Надалі А. Августин уточнює свої знання про людську сутність і виділяє ступені життя: плотське, земне і духовне. Земна людина любить те, що нижче за життя, любить тіло, а полюбивши нижче, вона прирікає себе на смерть, тоді як духовна людина перемагає пристрасті й орієнтується на вдосконалення [4, с. 237]. Незважаючи на те, що земна людина орієнтується на тілесні потреби, у неї є можливості для духовного розвитку. Душу земної людини А. Августин називає «нерозумною», натомість душа духовної людини «розумна» [4, с. 248]. Людина з нерозумною душею потрапляє під вплив обставин й інших людей. А. Августин щодо людини з нерозумною та розумною душею поділяє висновки К. Тертулліана й уживає щодо цих типів поняття старозавітна й новозавітна людина [4, с. 251–252].

Досліджуючи спосіб життя старозавітної людини, А. Августин так її охарактеризував: «Для багатьох людей метою є лише задоволення: вони не хочуть піднятися своїми думками вище...» [4, с. 258]. Тілесна людина потрапляє в залежність від власних потреб і стає їхнім рабом. А. Августин на власному життєвому досвіді пізнав, наскільки складно керувати тілесними потребами, а тому глузує з тих, хто думає, що це легко: «О, душі вперті! Покажіть мені того з вас, чий погляд вільний був би від уяви плотських примар!» [4, с. 261]. А. Августин порівнює тілесні задоволення з духовними й бачить примітивність перших: «Уже в самому задоволенні тіла ми знаходимо щось таке, що спонукує нас зневажати його: не тому, щоб природа тіла була зла, а тому, що тіло ганебно віддане любові до зовнішніх благ...» [4, с. 273]. Людина, у якій переважають потреби тіла, зациклюється на них і стає нездатною вийти за їхні межі. Незважаючи на те, що людині надзвичайно складно боротися з тілесними зловживаннями, вона має це робити. Філософ орієнтує людину на те, щоб вона їх долала, і тоді все інше буде переможене: «Не вступайте в боротьбу ні з чим, окрім тілесних звичок: отримаєте над ними перемогу, і все тоді буде переможене» [4, с. 262]. Перемога над потребами власного тіла стоїть вище, ніж подолання будь-яких зовнішніх перешкод. Духовна людина, яка взяла під контроль потреби тіла, стає непереможною: «Хто переможе свої вади, того не зможе перемогти і людина» [4, с. 274].

А. Августин знав життя й людину. Його характеристики старозавітної людини народжуються із життєвих спостережень: «Є багато <...> людей, які люблять усі ці пороки разом і життя яких полягає в тому, що вони ходять на видовища, сперечаються, їдять, п'ють, злягаються, сплять і свої думки зупиняють лише на своїх примарах...» [4, с. 284]. Чим відрізняється людина споживацького суспільства ХХ–ХХІ ст. від старозавітної? Нічим. Змінилися лише зовнішні форми її життєдіяльності, а сутність залишилася незмінною. Отож характеристики старозавітної людини не втратили актуальності. Сьогодні суспільство масово відтворює людину, орієнтовану на споживання, яка, як дві краплі води, схожа на старозавітну. Пройшло дві тисячі років від народження християнських ідей, але старозавітна людина не зникла. Помилка душевної людини полягає в тому, що, розуміючи роль і значення ідеалу, вона його зраджує, проявляє внутрішню ліню, нехтує

належним, необхідністю вдосконалення. «Бо, полюбивши твар більше за Творця і творчість, вона карається тією облудою, що у тварях шукає Творця й творчості, і, не знаходячи Його, думає, що самі тварі і суть Творець і творчість...» [4, с. 263]. Любов до себе затьмарює мозок, і людина ототожнює себе з Творцем й здійснює гріхопадіння. А. Августин усвідомлює, що земна людина консервативна, закохана у власну обмеженість, але з надією дивиться на неї й переконаний, що вона здатна подолати гріхи, зрозуміти Боже слово й удосконалюватися.

Внутрішня людина не шукає задоволень, вона прагне істини й духовного зростання. Тому А. Августин наставляє зовнішню людину зосередитися на духовному вдосконаленні. Подолання установок на тілесне животіння теолог піднімає до рівня істини й зауважує: «Істина заповідає нам протистояти плотським звичкам, бо ніхто не досягне царства Божого, якщо не зненавидить плотських уз» [4, с. 275]. Істина – це не збіг людських уявлень з об'єктом, а орієнтація на духовне. Істина – не зовні, а всередині.

Християнський філософ Іоанн Ліствичник (525–600) основним предметом своїх пошуків зробив проблему духовного самовдосконалення, визначивши тридцять ступенів. Сходження починається із заперечення світу й боротьби з пристрастями. У процесі духовного зростання людина проходить через покаєння, тугу, самозакоханість та усвідомлення гріхів. Нарешті настає ступінь мовчання, роздумів над смыслом життя. Для характеристики цього рівня філософ використовує поняття «чистота»: «Чистий той, хто (тілесну) любов <...> і тілесний вогонь угасив вогнем нематеріальним» [324, с. 118], але розуміє, що людина все життя має боротися зі зловживаннями власного тіла.

Діонісій Ареопагіт (V – поч. VI ст.) на основі ідеї Платона про духовне очищення [426, с. 165–166] зробив суттєвий крок у розумінні проблеми духовної ієрархії. Він виділяє три її рівні. Перший – ті, що очищуються, це індивіди, які залишаються на тілесному рівні (зовнішня людина). Другий – очищені, які вже мають досвід подолання тілесних потреб. Третій – святі, монахи, які досягли очищеної чистоти [188, с. 695–697], здобули сокровенне знання [188, с. 577] й пізнали істину [188, с. 583]. Принцип ієрархії в Діонісія має онтологічний характер і охоплює як небесне, так і земне життя. Ідеальну земну спільноту людей може бути побудовано лише на основі ієрархії таких чеснот як мудрість,

мужність і стриманість. (Докладніше принцип духовної ієрархії як методологічне підґрунтя розуміння людської сутності в християнській філософії висвітлено в статті «Духовна сутність людини у Святому Письмі, творчості Отців християнської церкви та філософів Середньовіччя» [468]).

Дослідженню принципу ієрархії у творчості Діонісія приділив суттєву увагу український філософ Ю. Чорноморець. Посилаючись на конкретні висловлювання Діонісія, філософ зауважує: «Мають існувати й вищі, й середні, й нижчі реальності, що уособлюють різноманітність ідеального життя. Єдність ідеальних мудрості, мужності та стриманості полягає <...>, в справедливості-ладі як гармонійному поєднанні трьох чеснот» [626, с. 92]. Ю. Чорноморець доводить, що на основі принципу ієрархії побудована й етика Діонісія, яка була скерована на духовне народження людини. Людина за умов прийняття християнства проходить такі етапи духовного розвитку: хрещення, причастя, миропомазання. Хрещення є символом духовного народження. Причастя потребує інтеграції душевних сил людини навколо власного розуму, який має стати інструментом пізнання суцього – світу на основі засвоєння платонічних-неоплатонічних категорій: існування, розрізнення, тотожність, рух, спокій. Філософська сутність причастя полягає в досягненні людиною єдності із самою собою. У таїнстві миропомазання людина досягає єдності зі світом [626, с. 101–103]. Отже, принцип ієрархії притаманний філософсько-теологічним роздумам Діонісія й охоплює земне існування та процес духовного розвитку людини.

Християнський мислитель Максим Сповідник (580–662) визнає двоподіл людей на зовнішню та внутрішню, але вносить доповнення. Зовнішня людина під тиском обставин здатна відмовитися від тілесних потреб, комфорту й дотримуватися християнських цінностей. У цьому разі вона перетворюється на зовнішнього монаха. Зовнішню людину легко зробити монахом, проте вона має підкорити плотські пристрасті розуму й тоді перетворюється на внутрішнього монаха [345, с. 517]. Послуговуючись сучасними поняттями, зауважимо, що людина мусить власними зусиллями змінити свої спонукання до життєдіяльності, що надзвичайно складно, а часом і неможливо. Припускаємо, що М. Сповідник поставив проблему спонукань до життєдіяльності.

Ієрархічний підхід до розуміння внутрішніх якостей людини притаманний поглядам німецького теолога й філософа Альберта

Великого (між 1193/1207–1280). Він виділив три роди душі: вегетативну, чуттєву й інтелігібельну (розумну) [13, с. 57–60]. Характеристики вегетативної людини збігаються з ознаками тілесної, характеристики чуттєвої корелюються з якостями душевної, а характеристики інтелігібельної – це якості духовної людини, очевидно, що Альберт Великий поділяє погляди К. Тертулліана, Г. Богослова, А. Августина та інших християнських філософів.

Проблему духовної ієрархії розвивав візантійський богослов і церковний діяч Григорій Палама (1296–1359). Духовна людина орієнтується на вдосконалення, тому має цуратися задоволень і будь-яких залежностей від земних потреб [406, с. 109]. Розподіл на зовнішню та внутрішню людини в Г. Палами стосується й філософів. Парадоксально, але уособленням зовнішньої людини в богослова є філософ, оскільки він орієнтується на зовнішні науки [406, с. 116–123], що підпорядковані тілесним потребам й ігнорують необхідність духовного вдосконалення.

Розподіл людей за ступенями духовного розвитку породжує питання: статичний чи динамічний характер мають ці ступені? Людина приречена все життя бути на одному з них чи здатна подолати нижчі ступені й піднятися на вищі? Ще Г. Богослов зрозумів, що людина не статична істота, а динамічна: «Навіть і дня не буваємо тими ж, але безперестанно течемо й змінюємося і тілом, і душею» [77, с. 473]. А. Августин успадкував погляди Г. Богослова щодо можливостей людини до розвитку. Він уживає словосполучення «змінність тварі» [4, с. 234], за яким стоїть переконання в тому, що людина здатна вдосконалюватися. А. Августин правильно зафіксував проблему: тілесній і душевній людині важко без допомоги піднятися до рівня духовної. Потрібні не лише віра й підтримка, але й щоденні наполегливі духовні зусилля, а тому наставляє: «Не будемо служити тварі більше, ніж Творцю, і не будемо гинути у власних роздумах: у цьому й полягає бездоганна релігія» [4, с. 235]. Навіть із допомогою тілесній і душевній людині важко піднятися на рівень духовної. Для цього їй треба здійснити надзусилля, розірвати психологічні зв'язки з попередньою ідентичністю. Розрив зі старозавітністю – це духовна революція й перебудова соціальних відносин, що сформувалися протягом життя. Подолати попередню ідентичність, змінити світовідчуття, звички, спосіб життя – усе це породжує в людини жах. Тому тілесна й душевна людина зазвичай бояться ставати на

шлях духовного розвитку.

З християнської позиції життєвий шлях людини є результатом її вільного вибору. Як не дивно, людина часто здійснює вибір на користь власної деградації. З цього приводу А. Августин зазначав: «До нікчемності прагне життя, яке добровільною зрадою відступає від Того, Хто її створив і сутністю Кого вона насолоджувалась, життя, яке попри закон Божий хоче насолоджуватися тілом, над яким її поставив Бог; саме в цьому й полягає непотріб, а не в тому, що саме вже тіло є ніщо...» [4, с. 236]. Людина чинить усупереч призначенню й деградує за власним вибором. Вона стає залежною тоді, коли потрапляє під вплив потреб свого тіла.

Середньовічний теолог і філософ-схоласт Тома Аквінський (1225/1227–1274) підсумував ієрархічний підхід до розуміння людських якостей у вислові: «Якісь створіння називаються вищими відповідно до того, що вони є досконалішими у благості» [10, с. 183–184], а тому нижчі створіння мають підкорятися вищим.

Первоначала та принцип духовної ієрархії успадкував і розвивав середньовічний грузинський філософ Іоане Петриці (XI–XII ст.) [419, с. 163].

Підсумовуючи погляди християнських мислителів, зазначимо, що ієрархічний підхід щодо людської сутності започаткував у християнстві ап. Павло, розвивали Діонісій Ареопагіт, К. Тертулліан, Макарій Великий, Г. Богослов, А. Августин, І. Ліствичник, М. Сповідник, Альберт Великий, Т. Аквінський. Отці християнської Церкви. Середньовічні філософи зрозуміли, що сутність людини має ієрархічний характер і накладає відбиток на їхню життєдіяльність. Отже, християнське розуміння людини ієрархічне. Воно орієнтувало людину на те, щоб вона керувалася розумом, контролювала потреби тіла, спонукання до діяльності, орієнтувалася на пріоритет духовного й прагнула духовної досконалості. Принцип духовної ієрархії в християнстві означав наростання духовного потенціалу людини, відтак здатності до контролю за тілесними потребами.

2.2.4. Проблема Особи й особистості в християнстві та римському праві. Складність християнського розуміння Особи й особистості полягає в тому, що у Св. Письмі ці поняття відсутні. Незважаючи на це, вважаємо, що ап. Павло заклав підвалини вчення про особу, ввівши поняття зовнішня (душевна) і внутрішня (духовна) людина (2 Кор. 4:16).

Проблема особистості є однією з наскрізних у філософській та релігійній думці з моменту появи цього поняття у творах К. Тертуліана. Теолог досліджував зміст поняття особистості в контексті пошуку первоначал і зазначав, що його цілісний аналіз має охоплювати такі аспекти: Творця (Особу, яка творить), створене та матерію створеного [542, с. 144]. Отож, філософ пов'язував поняття «Особа» з Богом та його діяльністю, акцентуючи на тому, що змістом цього поняття є здатність бути суб'єктом діяльності, що було продиктовано бажанням розв'язати проблему творення світу.

Систематично поняттям «особистість» починають послуговуватися римські юристи, що знайшло відображення в кодексі римського права «Дігести Юстеніана» (529 Р. Х.). Юристи використовують це поняття у двох значеннях: по-перше, особистість однозначно пов'язують з правом на власність [183, с. 134]; по-друге, на основі цього поняття вільну людину відрізняли від раба, тобто підкреслювали її соціально-майновий статус [183, с. 89]. Гадаємо, що зв'язок особистості з власністю й соціальним статусом не випадковий. Соціально-філософська думка Стародавнього Риму шукала поняття для означення фундаментального явища: ролі власності в життєдіяльності людини та суспільства, а також її впливу на місце людини в соціумі. Власність і соціальний статус надавали людині можливість бути суб'єктом діяльності. Поняття «особистість» підходило для цієї ролі, оскільки в ньому фіксувалася здатність бути суб'єктом діяльності. Зрозуміло, що статус особистості в Стародавньому Римі мали лише ті, хто володів власністю й був вільною людиною. Отже, поняття особистості в римському суспільстві й римському праві виконувало економічні, правові та соціально-політичні функції й підкреслювало можливість окремої людини бути суб'єктом діяльності. Цей підхід до змісту поняття «особистість» пропонуємо назвати *соціально-політичним*. (На таке розуміння особистості в Стародавньому Римі вказує й сучасний німецький філософ Н. Лобковиць, який, посилаючись на іспанського мислителя Мігеля Сервета (1509 або 1511–1553), пише, що поняття *persona* спочатку позначало не більше ніж «роль» чи «соціальну функцію» [326, с. 57]).

Порівнюючи підходи К. Тертуліана й римських юристів, наголосимо, що християнське розуміння особистості було ширше й глибше, оскільки більш цілісно охоплювало якості суб'єкта діяльності. Натомість підхід римських юристів ураховував лише

соціально-політичний та правовий статус людини. Християнство, заперечуючи використання поняття «особистість» з метою підкреслення майнового й соціального статусу людини, наполягає, що до кожної людини слід ставитися як до особистості.

Новий етап розвитку змісту понять Особи й особистості пов'язаний з Нікейським собором (325 р.). Проблема особистості в християнстві органічно поєднана з троїстою термінологією кападокійців, які у вченні про Трійцю послуговувалися поняттями «сутність» та «іпостась». (Для довідки зазначимо, що вперше розмежував ці поняття Плотин: сутність – це буття взагалі, а іпостась – конкретне буття). Ідея особистості народжувалася в жорсткій боротьбі з єресю, зокрема аріанством, яке стверджувало, що Сина Божого не можна вважати Богом. Арій дотримувався позиції жорсткої субординації, намагаючись узаконити сутнісну нерівність між Отцем і Сином. Так, критикуючи єресь, Г. Богослов зазначав: «Ми поклоняємося Отцю, і Синові, і Святому Духові, розділяючи особисті властивості і з'єднуючи Божество. Не змішуємо трьох (іпостасей) в одне <...> і єдиного не ділимо на три (сутності)...» [76, с. 312]. Християнський мислитель робить важливий крок для того, щоб під іпостассю розуміти не лише конкретне буття людини, але й буття особистості. «Три Іпостасі, або три Особи, притім кожне з особистою Його властивістю» [76, с. 313]. Г. Богослов критикує тих священників, які не розуміють спорідненість понять іпостасі й особистості.

Розвиток суспільного життя поставив на порядок денний проблему Іншого, що була принципово чужою античній думці. Це була абсолютно нова суспільна й моральна ситуація, що потребувала філософського осмислення. Зустріч з Іншим (самарянином чи будь-яким представником іншого роду) означала виникнення проблеми, розпад поглядів і навіть критичну ситуацію. Християнство запропонувало до Іншого ставитися, як до рівного за суттю. Для розв'язання цієї проблеми вибрали поняття «іпостась». Останнє було в повсякденному вжитку й означало «існування». Поняття «усія» й «іпостась» стосувалися буття, перше позначало сутність, а друге – особливість, конкретне, індивідуальне буття. За допомогою першого підкреслювали рівну гідність кожної Особи Св. Трійці, а другим позначали відмінності між Богом-Отцем, Богом-Сином, Богом-Духом Святим. Наголос на рівності трьох Осіб Св. Трійці допомагав людині зробити висновок, що в земному

житті люди водночас і рівні за своєю суттю, й відмінні. Для подолання цієї суперечності людина має побачити себе в Іншому. На жаль, ця істина стала зрозумілою у філософії лише у ХХ ст.

Філософським підтекстом боротьби між християнством і ересю, як нам видається, були суперечності в розумінні субстанційної тотожності та субстанційної відмінності між людьми, тобто того, як на рівні понять висловити спільність і відмінність між окремими представниками людського роду. Цю спільність християнство сформулювало в понятті «усія» – сутність. Жорсткій субординації арианства Нікейський собор протиставив принцип: Бог-Отець, Бог-Син, Бог-Дух Святий – єдиносущні, омоусіон. В основу єдиносущності покладено поняття особистості. У релігійній формі це було сформульовано як Бог один за сутністю, але має три іпостасі. Кожна з іпостасей є Бог, проте існує не три Боги, а один. Філософською мовою ці твердження слід прочитувати так: люди тотожні за сутністю й водночас відмінні за їхнім актуальним духовним розвитком. Отож Нікейський собор рухався в напрямі до поняття абсолютної особистості. На думку О. Лосева, у систематичній формі поняттям «особистість» починає послуговуватися А. Августин [330, с. 102–107].

Християнські уявлення про сутність людини після Нікейського собору підсумував Патріарх Константинопольський Й. Золотоустий (347–407), який чітко визначив протилежність між філософським і християнським розумінням людини. Мислитель зауважив, що філософи визначають сутність людини через розум, володіння знаннями, а християнське розуміння людської сутності ґрунтується на добротності, здатності творити добро, діяти в інтересах ближнього [220, с. 97, 335]. Отож християнське розуміння людської сутності пов'язане з її моральними якостями.

Осмислюючи погляди А. Августина на проблему особистості, зазначимо, що вони були своєрідним протестом проти субординації рабовласницького суспільства. З цього приводу О. Лосев пише, що поняття особистості «назавжди заступало будь-який шлях до субординації» [330, с. 103], соціальної зокрема. Поняття особистості в А. Августина стояло вище від грецького космосу й витісняло панівний онтологічний підхід до розуміння світу. Особистість він проголошує принципом буття. Тринітарна термінологія описувала реальність, у якій пріоритет мав належати особистості. Християнство зрозуміло, що кожна людина

неповторна, але водночас тотожна з Іншими.

Римський філософ і теолог С. Боецій (бл. 480–524) осмислював проблему особи в контексті понять «субстанція», «природа», «іпостась» і доводив, що поняття особи не можна використовувати щодо випадковостей (акцидентів), а лише до сутностей: «Особа не може міститися в акцидентах <...> особу доречно стверджувати лише в субстанціях» [82, с. 59]. Поняття особи в С. Боеція стосувалося лише тієї субстанції, яка мала розум. Він формулює визначення: особа – це «індивідуальна субстанція розсудкової природи» [82, с. 61]. Цю дефініцію сформульовано на засадах аристотелівської філософії, а саме на основі поняття субстанція – перша сутність, що здатна до самостійного існування. Отож бути особою означає мати здатність до рефлексивного й абстрактного мислення, бути суб'єктом діяльності – першою субстанцією. С. Боецій аналізує латинське поняття «persona» й доводить, що воно подібне до грецького поняття «іпостась». У процесі дослідження змісту поняття «особа» він спирається на історію його формування в грецькому театрі. Особа – це не лише маска, а й актори, які грають ролі великих людей [82, с. 63]. Відтак первісне значення грецького терміна «личина» стосувалося не кожного, а лише тих, хто здатен бути суб'єктом діяльності. Мислення шукало фундаментальну, субстанційну якість людини, яку слід покласти в основу буття. Поняття «особи» в С. Боеція стосувалося лише індивідів, здатних до духовної діяльності. Отож специфікою підходу С. Боеція є те, що під особою він розумів не кожного індивіда, а лише того, хто здатен до свідомої діяльності й прагне вдосконалення. На думку філософа, поняття «persona» менш влучне, ніж іпостась [82, с. 61]. (Для довідки зазначимо, що Т. Аквінський теж визнавав подібність понять «persona» й «іпостась»: «Латиняни налічують у божестві три особи, а греки – три іпостасі, себто Отця, Сина і Святого Духа» [10, с. 92]). Натомість в історії філософії вийшло все навпаки. Християнський світогляд потребував нової термінології, і в європейській філософії та релігії закріплюється поняття «persona», а не іпостась.

Осмислюючи визначення особи С. Боецієм, дослідник і перекладач його праць Р. Паранько зауважив: «Великою перевагою цього визначення є те, що воно визнає особовість і людини, і Бога. Поважний недолік у тому, що воно позірно підводить Бога під ту саму аристотелівську категорію субстанції, що й людину...»

[408, с. 125]. Дослідник правильно підмітив, що поняття «особа» стосувалося Бога й людини. Людина створена за образом і подобою Божою, тому до неї можна вживати поняття особи, бо вона здатна бути суб'єктом діяльності. Коли в християнстві говорять про людину як особу, то цим свідомо підкреслюють, що вона є Боже творіння і в цьому відношенні рівна з іншими людьми. Поняття «Особа» щодо Бога означає Абсолютну досконалість, а людина, маючи первородний гріх, втратила її, але, незважаючи на це, має прагнути вдосконалення. Тому вживати поняття «особа» щодо людини не зовсім коректно, особливо, якщо враховувати роздуми ап. Павла щодо розподілу людей на рівні розвитку: зовнішню та внутрішню людину. Тілесна й душевна людина, маючи в душі подобу Божу, не реалізують її. Тому поняття «особистість» пропонуємо вживати не до будь-кого, а щодо досконалої, духовної людини. Спільним для понять «особа» й «особистість» є здатність бути суб'єктом діяльності: якщо Бог є Абсолютним суб'єктом діяльності, то особистість – це теж суб'єкт діяльності, який діє в інтересах суспільства.

Відштовхуючись від визначення особи С. Боеція, французький філософ і теолог А. Сен-Вікторський (1110–1171) вводить поняття «людська особистість», на основі якого доводив, що поняття особистості стосувалося людини [498, с. 76]. Такий підхід підкреслював, що людина подібна до Бога, а тому здатна до внутрішньої досконалості.

Суттєвий внесок у розуміння понять Особи й особистості здійснив Т. Аквінський. Формування християнської філософії й Церкви вимагало подальшого осмислення ролі та значення особистості, а тому він залучає до аналізу напрацювання А. Августина, С. Боеція, Діонісія Ареопагіта, А. Сен-Вікторського. Т. Аквінський уважав, що поняття «Особа» стосується речей нерухомих, а саме Бога. Т. Аквінський розвиває ідею про Божу досконалість, започатковану К. Тертулліаном: «„Особа” позначає те, що є найдосконалішим у цілій природі» [11, с. 366], однак послуговується поняттям «особа» щодо людини. Уважаємо, що стосовно досконалої людини, яка здатна бути суб'єктом не лише зовнішньої, але й внутрішньої діяльності, слід уживати поняття «особистість». Людині важко бути досконалою, але це не означає, що вона за певних умов не здатна до розвитку. Філософ розрізняє визначення особи у філософському та в релігійному значенні

[11, с. 369]. Досконалість, що була притаманна героям трагедій, Т. Аквінський переносить на якості церковних діячів. Безумовно, тут є логіка й історична правда. Апостоли й Отці Церкви здійснили героїчну роботу з поширення християнського вчення, а тому Т. Аквінський мав право сказати: «Звідси стало звичним у церквах називати особами тих, хто наділений певною гідністю» і здатний до самосутнього існування [11, с. 366–367].

Т. Аквінський вступає в діалог із С. Боецієм щодо його дефініції особи. У тексті Т. Аквіната її подано так: «Особа – неподільна підстава розумної природи» [11, с. 360], тобто розум є фундаментальною ознакою особистості. Уточнюючи визначення С. Боеція, Т. Аквінський дає таку дефініцію особистості: «Особистість означає найдосконаліше, що є в природі, тобто те, що існує самостійно у своєму розумовому єстві» [Цит. за: 94, с. 42]. Через Т. Аквінського визначення С. Боеція сприйняли європейські теологи й філософи. Підсумовуючи філософські погляди А. Августина, Т. Аквінського, С. Боеція, зазначимо, що вони дійшли висновку, що особистість позначає сутність, підставу буття, отожд на багато століть випередили світську філософію, яка до цього часу не здатна усвідомити, що особистість є субстанцією суспільного буття.

Цікавими є погляди на проблему особистості шотландського філософа й теолога, критика томізму Іоана Дунса Скота (1265/66–1308), який теж відштовхувався від визначення особи С. Боеція. Для формування персональності (особистісних якостей людини) І. Скот пропонує позбутися залежностей. У його розумінні особистість – це людина, яка подолала актуальні залежності й передумови до них [511, с. 463–465].

Уявлення про Бога як Особу в К. Тертуліана, С. Боеція, А. Августина, Т. Аквінського передують уявленню про людину як особистість. Це один напрям розуміння поняття особи. Другий – А. Сен-Вікторський формулює поняття «людська особистість», під якою розуміє досконалу, ідеальну людину. Третій напрям – погляди римських юристів, в основі яких лежали власність і здатність бути суб'єктом соціально-правової діяльності.

Розвиток християнського поняття особистості був зумовлений тим, що виникла нагальна потреба подолати рабовласницьку соціально-правову й політичну ієрархію, довести гідність людини, але християнство не скасувало самого принципу духовної ієрархії, який наповнило новим змістом. Принцип духовної ієрархії

підкреслював інтелектуально-психологічні та духовні відмінності між людьми, але перш за все здатність бути суб'єктом духовної діяльності. (Висновок про те, що принцип духовної ієрархії лежав в основі середньовічного світогляду, підтверджують і роздуми українського філософа В. Нічик (1928–2002). «У середні віки уявлення про прекрасне відповідно до теологічного світогляду пов'язувалось <...> з ієрархічною градацією наростання духовності та спадання тілесності...» [391, с.194]). Ідея особистості переносить аристократизм з окремих осіб на людину й утверджує її гідність. Християнське розуміння особистості започатковує нову парадигму відносин між Цілим і його частинами. Конкретним взірцем Цілого є особистість, але, незважаючи на це, усі його члени єдиносущні.

В основі християнського розуміння особистості лежить потреба подолання тілесного животіння й досягнення внутрішньої досконалості, а тому не буде перебільшенням твердження: ідея особистості має антиязичницьке спрямування. Християнство не просто відкриває новий аспект реальності – особистість, але й утверджує її абсолютне значення. Осмислюючи принципову різницю між античним і християнським світоглядом, О. Лосев зазначав: «Античність – це принцип речі, тіла, природи <...> тоді як християнство – це принцип особистості...» [330, с.78]. Цим переплетенням природного й духовного (особистісного) охоплена не лише тринітарна проблематика, але й уся християнська ера. Особистість у християнстві – це універсальна досконала людина, або, говорячи словами Філона Александрійського, – ідеальна. Отож християнство – це не лише релігійний світогляд, але й нова онтологія й антропологія: субстанцією суспільства постає особистість.

Підсумовуючи еволюцію змісту поняття «особистість», Н. Лобковиць зазначає, що в епоху Високого Середньовіччя воно пов'язане з особою священика [326, с.57]. Такий зв'язок був доцільним, оскільки в Середні віки саме священик був реальним суб'єктом діяльності в повсякденному, громадському й державному житті. Осмислюючи цей етап боротьби за зміст поняття «особистість», зазначимо, що його було введено для означення певного змісту, який, на нашу думку, і сьогодні вповні не усвідомлено. Уважаємо, що за допомогою поняття «особистість» філософи намагалися позначити найглибшу й найпотаємнішу – метафізичну – суть суспільного буття. Зрозуміло, що всі філософські течії так чи так претендують на цю сутність, а тому

відбувається прихована або відкрита світоглядна й ідеологічна боротьба. Дослідники абсолютизують різні їхні аспекти, тому проблема не розв'язується, а ускладнюється. Ідея особистості, з одного боку, стала втіленням принципу соціально-політичної ієрархії (підхід римських юристів), а з іншого, – духовної ієрархії. Безумовно, це абсолютно протилежні за змістом підходи, але в їхній основі лежить принцип ієрархії. Християнство виступає проти соціальної ієрархії, але не заперечує духовної й водночас наполягає на тому, що до кожної людини слід ставитися, як до особистості. (Докладніший аналіз зазначеної проблеми див. [463; 466]).

Християнство заперечувало використання поняття «особистість» для підкреслення субординації на основі майнового статусу. Церква взяла на себе відповідальність бути уособленням особистісного начала. Утіленням його мали бути служителі Церкви, але, на жаль, деякі з них були лише звичайними виконавцями й за їхніми внутрішніми якостями виявилися не здатними бути уособленням особистості. Принцип духовної ієрархії знайшов спотворене втілення в епоху Середньовіччя. Духовна ієрархія виправдовувала соціально-економічну нерівність і знайшла втілення в станових привілеях, що закономірно призводило до соціально-політичних суперечностей. Церква, визнаючи людську гідність і закликаючи її шанувати, «заплющувала очі» на соціально-економічну нерівність, нехтувала життєсвітом людини, що знайшло відбиття й у світській ієрархії: ті, хто працюють; ті, хто захищають; ті, хто моляться. Під час Просвітництва та Великої французької революції це стало однією з причин протестів проти Церкви. Спотворення принципу ієрархії викликало протест і в самій християнській Церкві – виникає протестантизм.

Отже, поняття особистості в християнстві підкреслювало, по-перше, здатність людини бути досконалим суб'єктом діяльності; по-друге, те, що особистість є субстанцією суспільного буття, тобто здібності цього типу людини має визнавати суспільство й вони мусять бути свідомо покладені в основу буття. Християнське розуміння особистості побудоване на єдності принципу субординації (духовної ієрархії) та принципу координації (соціально-правової рівності). Ідея особистості – це справжнє, неспотворене християнство, що заперечує не лише рабовласницьке, але й будь-яке класове суспільство взагалі. У християнстві вперше було відображено прагнення людини до всезагального буття, що

сприяло формуванню поняття особистості. Ідея особистості максимально протистоїть природному існуванню людини, що знайшло відображення в християнстві в ідеї Бога, який є підметом і присудком буття. Отож філософським змістом епохи Середньовіччя була ідея особистості як досконалої людини.

2.2.5. Ієрархічний підхід до розуміння людської сутності в містицизмі. Проблема ступенів духовного розвитку не оминула філософів-містиків: М. Екгарта, Г. Сузо, Й. Таулера. Так, М. Екгарт (1260–1327/1328), спираючись на Євангеліє, виокремив шість ступенів розвитку людини [201, с. 85–86], лише на шостому вона досягає досконалості. На його думку, людина ще ніколи так сильно не відрікалася від власної сутності [658, с. 16], тобто духовна деградація від часів Євангелія не припинялася. М. Екгарт висловив надзвичайно плідну ідею про те, що всі пороки, гріхи й зло перебувають поза буттям і є ніщо. Посилаючись на Євангеліє, він зауважив: «Вона (чуттєвість. – В. С.) надлишкова, <...> бо, як сказано вище, перебуває поза межами смислу буття, поза тим, що достатньо...» [658, с. 148]. Уважаємо, що за змістом ця думка близька до роздумів Парменіда про буття й ніщо. Логічно продовжуючи ці роздуми, зазначимо, що старозавітна людина, якій і сьогодні належить пріоритет, перебуває поза буттям. Говорячи сучасною мовою, це знеособлене існування. Прискіпливо придивляючись до людини, зокрема до себе, й посилаючись на ап. Павла, М. Екгарт пише: «Я знаходжу в собі щось, що перешкоджає мені й суперечить тому, чого потребує Бог і до чого Бог закликає...» [658, с. 203], тобто всередині людини є те, що перешкоджає їй удосконалюватися. І цією перешкодою є тіло: «Бідна я людина! Хто звільнить мене від цієї смертної плоті й тіла?» [658, с. 203]. Ніхто не може звільнити людину від тілесних потреб. Вона сама мусить узяти їх під контроль. «Дух людини і її плоть повсякчас один проти одного змагаються. Плоть тягне до пороку й зла, дух кличе до Божої любові, до радості, миру й усілякої добродетності. Хто слідує за духом, живучи за його веліннями, той належить до вічного життя» [658, с. 203]. На думку М. Екгарта, духовна людина є суб'єктом власної діяльності. Як не дивно, середньовічна філософія зрозуміла необхідність того, що людина має бути суб'єктом внутрішньої діяльності, натомість постмодерна філософія ніяк цього не усвідомить.

Німецький містик Г. Сузо (біля 1295/1297–1366) стверджував, що незважаючи на те, що більшість людей дотримується тілесного способу життя, в кожній людині наявне духовне начало: «Усі тварі, які від століття перебували в Богові, суть Бог і не мають ніякої різниці у своїй основі <...> У них таке саме життя, та сама сутність, ті самі можливості, оскільки вони в Богові, і вони суть того ж Єдиного й не менше» [527, с. 469], а тому в кожного є можливість піднятися до духовного життя. Але з чого має починатися шлях до духовної досконалості? На думку Г. Сузо, з віри, але цього замало, людина мусить пройти через надлюдські випробування: переосмислити свої спонукання й розвинути свою душу. Лише одиниці наважуються на цей крок: багато кликаних, та мало обраних.

Людська сутність та ідея духовного вдосконалення була центральною темою творчості німецького містика Й. Таулера (1300–1361). Філософ-містик визнає християнську ідею зовнішньої та внутрішньої людини й виділяє три сутності: людина зовнішня, людина внутрішня й прихована в глибині боголюдина (Христос), але стверджує, що це одна людина [537, с. 126]. Незважаючи на те, що зовнішня людина зорієнтована на світські задоволення, внутрішня гідність наявна в кожній людині [537, с. 132], проте цей тип людини часто не усвідомлює власної гідності. Замислюючись над причинами такої обмеженості зовнішньої людини, Й. Таулер доходить висновку: її воля підпорядкована бажанням і пристрастям, що не дозволяє усвідомити свою гідність. Для вдосконалення людина має пройти крізь перешкоди: подолати коливання й суперечності між зовнішнім і внутрішнім, що вестиме до свободи. Засобом подолання духовної обмеженості філософ-містик вважає любов, яку трактує як самовіддачу [537, с. 134]. Релігійне трактування людської сутності Й. Таулер доповнює філософським розумінням і вводить поняття «Я», «самість», «Не-Я». «Я» і «самість» у розумінні філософа – це зовнішня людина, яка прагне матеріальних благ і задоволень, а «Не-Я» – це самосвідомість, внутрішня людина, сутністю якої є безконечність. Спасіння людини він трактує як прагнення до «Не-Я» [537, с. 208]. Людина в процесі вдосконалення проходить шлях від «незнання» до «знання», долаючи невпевненість і страх. На цьому шляху вона має здобути знання не лише про зовнішній світ, але й про себе. «Оскільки соромно, коли людина знає всі можливі речі, про себе же не знаючи нічого» [537, с. 215], отож має здобути знання про «Не-

Я». Ці роздуми філософа-містика XIV ст. сьогодні є надзвичайно актуальними й не здаються містикою, а є нагальною потребою.

У Новий час містицизм не зникає. Він відроджується саме тоді, коли стають очевидними ознаки антропологічної кризи. З позиції містицизму намагався осмислювати проблему духовної сутності людини російський мислитель П. Успенський (1871–1947), який виділив чотири ступені еволюції людського духу. Перехід з одного ступеня на інший зумовлює розвиток інших сторін людських здібностей. Він стверджує, що не можна піднятися на вищий ступінь в одній галузі, не піднявшись на відповідний ступінь в усіх інших [564, с. 232].

Підсумовуючи внесок містиків, зазначимо, що в основі їхніх уявлень про сутність людини лежав принцип духовної ієрархії. Вони усвідомили хибний шлях розвитку людини, її орієнтацію на зовнішнє й ігнорування внутрішнього. Метою людини має бути внутрішнє вдосконалення.

2.2.6. Уявлення про людину в епоху Відродження.

Метафізичним началом у Середньовіччі було поняття нерухомої ієрархії буття, яке уособлювали священики. Зміна онтологічних умов життєдіяльності людини породжує процес переосмислення первоначал суспільного буття, і почав його німецький філософ, теолог і вчений М. Кузанський (1401–1464). Фундаментальні поняття: абсолют, істина, принцип ієрархії – стають предметом дослідження. Зароджується гуманістичне трактування людини. Водночас М. Кузанський продовжує пов'язувати поняття «особистість» з Богом [288, с. 163]. Принцип духовної ієрархії зберігає свою значущість. В універсумі філософ виділяє нижчі, середні й вищі структурні рівні. Відповідно до ієрархічності універсума М. Кузанський виділяє рівні розвитку людини: чуттєва (орієнтується на насолоду), посередня (наділена здоровим глуздом і очолює нижчих) і мудра (наділена розумом) [288, с. 261].

У сучасній філософії вважають, що епоха Відродження започаткувала гуманістичну версію життя. Філософи зазвичай посилаються на «Промову про гідність людини» (1696) Піко делла Мірандоли (1463–1494). Осмислюючи цей напрям гуманізму, Ж. Маритен назвав його антропоцентричним [354, с. 71–73]. Поділяючи цю думку, зазначимо, що в цьому гуманізмові немає ідеї досконалої людини – особистості. Мірандола на місце Бога ставить

людину, щоб з цього постаменту їй було краще спостерігати за тим, що відбувається у світі. Італійський гуманіст у дусі християнства надав людині право вибору, але попередив, що вона може переродитися в нижчі істоти, а може піднятися й до вищої. «О найвище й чудове щастя людини, якій дано володіти тим, чим забажає, і бути тим, ким хоче!» [421, с. 221]. Мірандола наголошував, що людина здатна стати тим, чим захоче, проте не врахував її консерватизму, зокрема того, що її бажання часто обмежені тілесним комфортом, отож, не зрозумів одного: людині для її вдосконалення потрібен ідеал. Цей недолік людини врахувало християнство, тому поставило їй за взірець Христа. Мислителі епохи Відродження припустилися помилки, яку відтворювали наступні покоління філософів: вони забували, що людині потрібен живий приклад для того, щоб вона вийшла за межі тілесних задовольень у сферу духовного розвитку. Осмислюючи результати антропоцентричного гуманізму, Ж. Маритен зазначив, що людина настільки деградувала, що зникла особистість, усе перетворилося на масу [354, с. 72].

На відміну від Мірандоли, голландський мислитель і теолог Еразм Роттердамський (1466–1536) визнавав наявність у людині суперечностей між тілом, душею й духом і водночас підкреслював, що вони утворюють деяку єдність [662, с. 111]. Мислитель у дусі ідей ап. Павла виокремлює тілесну людину (*caro*), зовнішню (*homo exterior*) і внутрішню (*homo interior*) [662, с. 118–119], тобто визнає ієрархічний характер внутрішнього світу людини. Душа людини стоїть на перетині: до чого приєднається, такою й стане. Мислитель намагався в дусі «Тімея» Платона примирити божественну і безсмертну душу зі смертною й підвладною різним страстям [662, с. 112–113]. Отож Еразм Роттердамський зрозумів суперечливість внутрішнього стану людини: вона постійно має вибирати між тілесним животінням і духовним буттям.

Інший напрям розуміння людини розвивав італійський філософ і політичний діяч Н. Мак'явеллі (1469–1527). Для нього первинними є матеріальні потреби людини, а тому він у своїх роздумах спирається на ті типи людини, у яких переважає матеріальне. Н. Мак'явеллі став на цю позицію під впливом нових соціально-економічних і політичних умов життя. Потреби часу вимагали узагальнення поглядів на людину. Аналогії й порівняння, що проводить філософ між віддаленими історичними подіями та сучасністю, вимагали спільного критерію. Філософ знайшов його

в подібності людей усіх історичних часів. «Усі людські справи роблять люди, які мали й завжди матимуть ті самі пристрасті, і тому вони неминуче повинні давати *однакові* результати» (курсив наш. – В. С.) [343, с. 391]. На цей факт звернув увагу В. Дільтей, зазначивши, що італійський гуманіст сформулював принцип однорідності людей [185, с. 30]). Н. Мак'явеллі заперечує автономність і значущість моралі для життєдіяльності людини й суспільства. Духовні аспекти людської особи його не цікавлять. Отож філософ змінює дослідницьку парадигму щодо людини й розглядає її із соціальної позиції. Можна погодитися з думкою, що «він перший став вивчати людину й людські стосунки не з етичного, а з соціологічного погляду» [180, с. 567]. Такий філософський підхід до розуміння людини був детермінований новими онтологічними умовами епохи.

Отже, епоха Відродження породжує протилежні погляди на людину. З одного боку, у творчості М. Кузанського й Еразма Роттердамського зберігається ієрархічний підхід до розуміння людини. Філософи віддають належне духовній людині, їй має належати пріоритет. З іншого боку, виникає й протилежне трактування сутності людини, що представлено спадщиною Н. Мак'явеллі, який уніфікував погляди на людину, сформулювавши принцип однорідності людей. Мірандола започатковує антропологічний гуманізм, безмежну віру в можливість людини. Цей підхід у поєднанні з принципом однорідності людей з часом трансформувався в концепт «кожна людина – особистість».

2.3. Світоглядна боротьба навколо проблеми особистості в європейській філософії XVII – XIX ст.

У філософії світоглядну боротьбу трактують як боротьбу матеріалізму та ідеалізму, але не пов'язують з дослідженням різних типів людини, які є носіями цих традицій. Уважаємо, що світоглядна боротьба між матеріалізмом й ідеалізмом органічно пов'язана зі змістом поняття особистості, проте цей феномен залишився поза увагою філософів.

Отже, завданням підрозділу є аналіз проблеми особистості в європейській філософії XVII–XIX ст.

2.3.1. Ідея особистості у філософії XVII–XVIII ст.

Емпірична філософія, що починає активно розвиватися в XVII ст., не могла пройти повз проблему особистості. Поняття «особистість» щодо людини використовував родоначальник англійського матеріалізму Ф. Бекон. Так, у праці «Про достоїнство і примноження наук» (1623) філософ послуговувався поняттям особистості й писав про необхідність створення відповідного вчення, предметом якого має бути дослідження різних чеснот і недоліків людини [92, с. 240].

Англійський філософ Т. Гоббс у праці «Левіафан» (1651), дошукуючись первісного значення змісту поняття «особистість», пов'язав його з латинським словом *persona*, що означало «зовнішній вигляд людини», а інколи частину зовнішнього вигляду – маску. Підкреслимо, що в сучасних словниках опускають трактування «зовнішній вигляд» і наголошують на «масці». Т. Гоббс з цього приводу напише, що це поняття вживали щодо людини, яка проявляла активність як у театрі, так і в житті. «*Особистість <...> є тим самим, що дійова особа, як на сцені, так і в життєвому сенсі...*» [141, с. 124]. У наведеній думці пропонуємо звернути увагу на два аспекти: по-перше, філософ, відштовхуючись від первісного змісту поняття особистості (зовнішній вигляд людини, яка грає театральну роль), починає трактувати його щодо реальних людей; по-друге, він розуміє особистість у контексті здатності бути суб'єктом діяльності в державних і громадських справах. Це свідчить про те, що філософ піднімається до прихованого змісту цього поняття – здатності бути суб'єктом діяльності, творцем соціальної реальності. На жаль, у сучасній філософській думці розуміння особистості як суб'єкта цілісної діяльності не знайшло фундаментального дослідження.

Англійський філософ-емпірик Дж. Локк у праці «Дослід стосовно людського розуму» (1690) пов'язав поняття особистості з такими якостями людини як розум і здатність до рефлексії. «Особистість є розумна, мисляча істота, яка має розум і рефлексію...» [328, с. 387]. Звертаємо увагу, що акцентування на тому, що розум і рефлексія є основними характеристиками особистості, обмежує зміст цього поняття. Таке звуження пояснюємо тим, що розбудова держави та громадянського суспільства вимагали, щоб кожна людина свідомо дотримувалась законів. Соціально-політична ситуація змушувала філософів розробити концепцію, щоб до кожної людини можна було підходити, як до розумної істоти, а

тому їм не залишалось іншого шляху, як проголосити, що в умовах громадянського суспільства всі є особистостями. Цей підхід до проблеми особистості дістав в історії філософії назву «юридична теорія особистості Дж. Локка» [352, с. 387]. Уважаємо, що підхід Дж. Локка доповнює підхід Т. Гоббса.

У центрі філософських роздумів Г. Ляйбніца було поняття субстанції. Намагаючись розробити філософське вчення про світ (онтологію) як якісно багатоманітний, живий організм, що розвивається, він шукав засади, котрі можна покласти в його основу. Філософ відмовляється від матерії як субстанції й за основу приймає монаду, під якою розуміє «живу істоту, що має душу» і є життєвим принципом [305, с. 451, 232]. Розвиваючи свою ідею, Г. Ляйбніц пише: «Монада <...> є ніщо інше, як проста субстанція...» [304, с. 413]. Монади водночас мають пасивну (матеріальну, тілесну) й активну (духовну) природу. Отож якості монад філософ описував за аналогією з людським «я», а точніше за християнськими уявленнями про людину як єдність тіла, душі й духу, що дозволяє розглядати вчення про монади як учення про особистість. Г. Ляйбніц переосмислив поняття монади й трактував її як субстанцію буття. Філософ не наважився людину зробити субстанцією, бо бачив її недосконалість, що змусило ввести поняття «монада».

Проаналізуємо якості монад-особистостей. Першим атрибутом монади, на думку Ю. Кушакова, є діяльність [297, с. 19]. У кожній монаді безперервно відбуваються зміни, що є результатом дії внутрішніх причин [304, с. 414], отож монади володіють колосальною актуальною й потенційною енергією, зокрема духовною. Вони не просто розвиваються, а прагнуть досконалості, саморозвитку, тобто мають здатність змінювати свої якості під впливом власних зусиль. Описуючи якості монад, Г. Ляйбніц звертає увагу на їхню внутрішню суперечливість і підкреслює, що це не можна пояснити механічними причинами. Монади здатні до саморозвитку, але не можуть змінюватися під впливом інших монад [304, с. 413–415]. На нашу думку, за суперечливими твердженням про якості монад стоять спостереження за людською поведінкою та психологією: людина живе за власними уявленнями, життєвими установками, дуже часто не усвідомленими, вони мають сталий характер, тобто на них майже неможливо впливати ззовні. Отож монади, як і люди, внутрішньо суперечливі істоти. Монада

розвивається, але водночас залишається сама собою, тотожна собі й відрізняється від себе.

Особливе значення Г. Ляйбніц приділив ієрархії монад. Філософ звертає увагу на те, що вони відмінні за їхніми внутрішніми якостями, зокрема «відрізняються одна від одної за ступенями виразності в сприйнятті» [304, с. 423]. У «Монадології» налічуємо чотири рівні розвитку монад. Перший – прості монади, які перебувають у «несвідомому стані». У цих характеристиках неважко помітити якості людей, які зорієнтовані на безпосередні потреби, психологічно й інтелектуально нерозвинуті, замкнуті в собі й нездатні вийти за межі власних соціально-політичних і психологічних установок. Другий – розвинуті монади-душі, які мають пам'ять, але не мають самосвідомості [304, с. 416–417]. У цих характеристиках можна впізнати якості людей освічених, здатних на основі знань організувати суспільне життя, але не спроможних передбачати результати своєї діяльності. Третій – монади-духи, це розумні душі, для яких характерна рефлексія [304, с. 427]. Уважаємо, що в них втілені характеристики людей здатних до рефлексивної життєдіяльності, та якості геніїв, що творять, виходячи з потреб добра, краси й справедливості. Четвертий – Бог як верховна монада, яка є взірцем досконалості. Ієрархічний підхід до розуміння монад свідчить про те, що Г. Ляйбніц чудово розумів відмінності між людьми за їхніми духовними якостями.

Проаналізуємо відносини монад між собою та універсумом. На основі принципу загального взаємозв'язку Г. Ляйбніц стверджував, що всі монади між собою пов'язані, тому, незважаючи на будь-яку відстань, впливають одна на одну й відчувають, що відбувається в універсумі [304, с. 424]. Прості монади мають спілкуватися лише через Бога [304, с. 421–422]. Монади-духи здатні вступати в контакт з Богом [304, с. 428], нижчі монади та монади-душі таких здібностей не мають. У цих твердженнях убачаємо відображення таких реальних фактів: людина нижчого рівня розвитку не здатна зрозуміти людину освічену й шляхетну, тому має дотримуватися християнських засад. Натомість духовно розвинена людина здатна зрозуміти людину неосвічену й нерозвинуту, а християнські засади буття є її внутрішнім переконанням. Зазначимо, що Г. Ляйбніц не заперечував й емпіричний підхід до розуміння особистості й уживав поняття особистості в контексті поглядів Дж. Локка. Відповідно до ситуації він послуговувався поняттям особистості,

зокрема пов'язував її з громадянством і стверджував, що кожен громадянин є особистість [307, с. 384]. Водночас поняття «особистість» поєднано не лише зі свідомістю й рефлексією, але й із совістю людини, яку філософ розуміє як рефлексію душі над власними якостями [306, с. 183].

Узагальнюючи вчення про монади, зазначимо, що в ньому відбито реальні відносини між людьми різного рівня духовного розвитку, а також простежуємо ідею, що суб'єктом діяльності в суспільстві є монада-дух – особистість. Надзвичайно конструктивним є ієрархічний підхід у монадології. Ідея монад-особистостей з'являється у філософа в контексті пошуку субстанції. Монада постає як субстанція всіх своїх змін. Монади Г. Ляйбніца – це гіпотеза про те, що особистість є субстанцією буття. (Докладніше про проблему особистості в емпіричній і раціоналістичній філософії див. [482]).

Ідея рівнів духовного розвитку людини знайшла відбиття у творчості італійського мислителя Дж. Віко (1668–1774). У праці «Основи нової науки про загальну природу націй» (1725) філософ доводить, що людський рід поділяється на пересічних людей і героїв і відповідно виділяє два типи любові: скотиняча і божественна та два типи виховання: виховання тіла і виховання душі [103, с. 82, 201–205].

Д. Г'юм у праці «Трактат про людську природу» (1734–1740) ототожнював поняття особистості з людським «Я» як сукупності уявлень людини про саму себе. Таке розуміння особистості вело до висновку: якщо людина в певні моменти свого життя не має відчуттів свого «Я», то її не існує [665, с. 297]. Ці роздуми збігаються з поглядами Дж. Локка, оскільки здійснюються в контексті рефлексії. Погляди Д. Г'юма корелюються з філософськими міркуваннями про сутність людини Н. Мак'явеллі. Д. Г'юм помітив, що у вчинках людей можна спостерігати деяку уніфікацію, і пояснює це тим, що люди діють під впливом тих самих мотивів, що приводить до однакових наслідків [695, с. 83].

Філософські погляди на людину французького вченого й філософа Б. Паскаля (1623–1662) не вписуються в традиційні уявлення емпіричної та раціоналістичної філософії, що достатньо обґрунтовано довів О. Хома [620]. Французький філософ висловив трагізм людського буття у твердженні: людина – очеретинка. Підґрунтям для подолання людиною її трагічного становища

вважав християнство та здатність до мислення в контексті абсолютних істин. Б. Паскаль усвідомив суперечливу сутність людини: вона є найбільшою загадкою для самої себе й «неосяжна для самої себе без допомоги віри» [411, с. 135]. Уявлення мислителя про людину органічно пов'язані з поглядами на істину. Філософ виокремлював конечні та безконечні істини, а місією людини вважав пізнання безкінечної істини. Ступені розвитку людини Б. Паскаль поєднав з пошуками Бога (розумій, духовної сутності людини). «Люди бувають тільки трьох родів: одні знайшли Бога і служать Йому, інші не знайшли Його і стараються Його відшукати, а треті живуть, не знайшовши Його й не шукаючи, Перші розумні та щасливі, останні нерозумні та нещасливі. А ті, хто посередині, нещасливі й розумні» [411, с. 167]. Незважаючи на те, що духовний розвиток людини, Б. Паскаль пов'язав з Богом, проте велич людини вбачав у її здатності до мислення й дотримання моралі. «Усю нашу гідність вкладено в думку. Ось у чому наша велич <...> Постараємося ж мислити як належить: ось основа моралі» [411, с. 192]. Філософ уважав мислення обов'язком людини й підкреслював, що воно має починатися із самовизначення. Оцінюючи внесок християнства в пізнання людини, Б. Паскаль побачив, що воно доволі вичерпно відображає людську сутність, а тому стверджував, що християнство відповідає критеріям розуму. Істинність релігії філософ пов'язує з пізнанням людини. «Подивившись на природу людську, розуміємо, що релігія істинна в тому випадку, якщо пізнала нашу природу» [411, с. 198]. (Осмишуючи погляди Б. Паскаля, О. Хома висновує, що філософ «розробляв по суті плюралістичну концепцію людської природи, акцентуючи увагу на відмінностях, характерних для умов того чи того типу, і *не зведеності* цих відмінностей одна до одної» [620, с. 40]). У плані дискусії стверджуємо, що погляди Б. Паскаля на людину – це паростки персоналізму, це був протест проти знеособлених тенденцій у філософії. Думки Б. Паскаля про сутність людини суперечили поглядам мислителів Просвітництва, які під впливом ідей гуманізму відмовилися від ієрархічного розуміння людської сутності та стали на шлях спрощеного її трактування.

Французький філософ-матеріаліст К. Гельвецій (1715–1771) заперечував досягнення середньовічної філософії щодо особистості. Він не послуговувався цим поняттям, а тому писав про людину взагалі. На противагу християнській концепції особистості

як духовно досконалої людини філософ започатковує концепцію інтелектуальної рівності: усі люди мають від природи однакові розумові здібності, а різниця залежить від виховання [134, с. 63]. У цій думці звертаємо увагу на словосполучення «однакові розумові здібності». Уважаємо, що ця думка корелюється з роздумами Н. Мак'явеллі та Д. Г'юма про однорідність людей. Просвітництво, скасувавши ідею ступенів духовного розвитку людини та досконалої людини, об'єктивно стало на шлях її уніфікації: існують загальні причини, що керують поведінкою людини, і вони мають матеріальний характер.

Розбудова громадянських суспільств у Європі об'єктивно потребувала свідомих громадян. Для вирішення цієї проблеми філософи-просвітники переносять поняття особистості у світську філософію й тлумачать його з позиції нових онтологічних умов буття: особистість – це людина, яка є суб'єктом діяльності в соціумі (Т. Гоббс), свідомо й розумно (Д. Г'юм, Дж. Локк). Незважаючи на деякі розбіжності між цими поглядами, спільним у них є те, що в них трактують роль і значення особистості з позиції держави та громадянського суспільства. Дійсно, державне та громадське життя вимагало від кожної людини, незалежно від рівня її духовного розвитку, етичних і релігійних переконань, щоб вона свідомо дотримувалась правових норм і законів, але цей підхід проігнорував відмінності, що існують між людьми з позиції рівня їхнього духовного розвитку та моральних якостей. Уважаємо, що підхід Ф. Бекона, Т. Гоббса, Д. Г'юма, Дж. Локка збігається за формою з соціально-політичним підходом, що був започаткований римськими юристами, хоча відрізняється від нього за змістом. Підхід Г. Ляйбніца не вписується ні в християнський, ні в соціально-політичний. Монаду-особистість філософ трактував як субстанцію буття, яка має долати тілесне існування й прагнути Града Божого, що утворюється діяльністю монад-духів. Це твердження слід розуміти так: справедливе суспільство можна розбудувати лише діяльністю особистостей і геніїв, коли їм належатиме пріоритет. У Граді Божому буде гармонія між природою та людиною, «між фізичним царством природи і моральним царством благодаті» [304, с. 428]. Уважаємо, що Г. Ляйбніц започаткував *субстанційний* підхід до розуміння особистості.

Отже, європейська філософська думка XVII–XVIII ст. переосмислює християнське поняття особистості й активно ним

послугується щодо людини. Якщо в середньовічній філософії поняття особистості вживали щодо Бога та священників, які трактувалися творцями дійсності, суб'єктами діяльності, то тепер усе стає навпаки: його вживають до будь-якої людини. Такий підхід був покликаний до життя розвитком громадянського суспільства в Європі, залученням великої кількості людей до соціально-економічної та громадської діяльності. Вихід на історичну арену третього стану отримав в ідеї особистості світоглядне обґрунтування, що знайшло відображення в підході Дж. Локка: усі є свідомими й розумними, отже, особистостями. Водночас емпірики, як це не парадоксально, проігнорували той факт, що люди різні за їхніми психологічними та інтелектуальними можливостями. Це є фундаментальний недолік емпіричних теорій особистості. Г. Ляйбніц, незважаючи на те, що був раціоналістом, урахував цей факт у монадології.

Проблему, що виникла під час розвитку громадянських суспільств – формування свідомого громадянина, як емпірична, так і раціоналістична філософія розв'язали відповідно до нових соціально-політичних умов і проігнорували надбання християнської філософії. Філософи, відгукуючись на потреби державотворення, стверджують, що кожна людина є свідомою, отже, особистістю. Зміст поняття «особистість» еволюціонує від Бога і священників як особистостей до людини як свідомої істоти, але проголошення всіх особистостями з соціально-політичної та правової позиції не вирішувало проблеми. Отже, з одного боку, процес переосмислення поняття особистість був об'єктивний і необхідний, оскільки державне та громадське життя вимагало від кожної людини бути свідомим і відповідальним суб'єктом діяльності, проте з іншого, кожна людина за її внутрішніми якостями не могла бути свідомою й відповідальною. Ці тенденції передбачив Б. Паскаль і зазделегідь вступив у філософську дискусію. Філософ дотримувався християнської традиції й виокремив рівні духовного розвитку людини. Велич людини він убачав не в здатності до практичної діяльності й свідомому дотриманні законів, а в належному мисленні й самовизначенні.

Підсумовуючи погляди емпіричної, раціоналістичної філософії XVII–XVIII ст. та філософії Б. Паскаля щодо проблеми особистості, висновуємо, що це була світоглядна боротьба навколо проблеми: хто здатен бути суб'єктом діяльності в нових історичних умовах.

Емпірична й раціоналістична традиції в розумінні ідеї особистості продемонструвала обмеженість й вичерпаність. З погляду права й моралі кожному людину слід сприймати як особистість і відповідно ставитися до неї, лише за таких умов держава й суспільство зможуть функціонувати, проте це було соціально-політичне та юридичне розв'язання проблеми особистості. Субстанційна концепція особистості Ляйбніца теж не отримала подальшого розвитку, оскільки була абстрактною та складною для сприйняття. Г. Ляйбніц усвідомив, що діяльність певних типів людини має деструктивний характер. Він передбачив, хто може протистояти цьому процесові, – це монади-духи. Концепція особистості Б. Паскаля до цього часу залишається недослідженою. У сучасних умовах продовжують панувати емпіричні підходи до розуміння особистості й народжуються різні його модифікації. Водночас наростає потреба подолати недоліки емпіричної та раціоналістичної філософії щодо розуміння проблеми особистості.

2.3.2. Історико-філософський, соціально-філософський і методологічний аналіз формування концепту «кожна людина – особистість». У гуманітарних науках і філософії зокрема дедалі більше відчутна парадигмальна криза. Незважаючи на зусилля філософів, не вдається визначити, за якою парадигмою розвивається людство. Спробуймо відшукати парадигму, у межах якої розвиваються гуманітарні науки й філософія зокрема. Досліджуючи роль парадигм у науці, Т. Кун дійшов висновку, що вони часто мають неусвідомлюваний характер [295, с. 40, 61]. У цьому твердженні є певний парадокс. Невже вчені теж підпадають під вплив власного й колективного підсвідомого? Як не дивно, але й науковці можуть опинитися в інтелектуальній і психологічній залежності від колективного несвідомого й повсякденної свідомості.

Сьогодні в гуманітарних науках і громадській свідомості панує уявлення «кожна людина – особистість», що вважають науково доведеним фактом. Якщо це так, то, хто, де й коли це обґрунтував? Автор монографії намагався відшукати відповідь на ці запитання, але не знайшов, тому запрошується висновок – це не науковий факт, а ціннісне судження, що виникло за певних обставин і було комусь вигідне. Наука, як відомо, визначає сутність, причини, наслідки тих чи тих явищ, відображає це в поняттях і встановлює

межі їхньої дії. Чому ніхто не проаналізував причини виникнення концепту «кожна людина – особистість»? Уважаємо, що він є продуктом колективного підсвідомого й повсякденної свідомості, який психологічно комфортний, оскільки кожна людина свідомо й підсвідомо робить висновок: якщо всі особистості, то і я теж особистість. Така логіка нібито піднімає людину до всезагального, але це занадто спрощене сходження до особистості.

У філософській антропології налічують надзвичайно велику кількість підходів до визначення змісту поняття «особистість», але це не прояснює проблему особистості, а навпаки ускладнює. Німецький філософ і соціолог К. Мангайм (1893–1947) передбачав такий розвиток подій, а тому зазначив: «Надмірна кількість протилежних джерел творення сенсу стосовно одного й того ж об'єкта в одному й тому ж суспільстві тягне за собою в остаточному підсумку розпад будь-якої системи сенсів» [351, с. 40]. Отже, відомий учений ще в 1929 р. відчув кризу гуманітарних наук і навіть суспільства, якщо вчені не здійснюють рефлексії щодо змісту фундаментальних понять і допускають поняттєву багатозначність. Незважаючи на велику кількість підходів до тлумачення поняття «особистість», усі вони, на мою думку, народилися й формувалися в межах концепту «кожна людина – особистість», тому надзвичайно актуальною є проблема, як саме відбувалося його формування. У постмодерній філософії та психології уявлення «кожна людина – особистість» стало аксіомою, тому це твердження опинилося поза межами уваги філософів і психологів. Сьогодні виступати з його критикою доволі небезпечно, бо можна у відповідь отримати звинувачення в антигуманізмі й загалом це є ознакою поганого виховання. Отже, проаналізуємо історико-філософські, соціально-філософські та методологічні умови виникнення концепту «кожна людина – особистість».

Для реалізації завдання використовуватимемо метод соціології знання К. Мангайма: усе гуманітарне знання має соціально-детермінований характер, тобто є релятивним за своєю суттю. Розмірковуючи далі, соціолог конкретизує свою думку у твердженні: «Структура буття зумовлює певну інтерпретацію цього буття» [351, с. 98], тобто спосіб життєдіяльності людини й суспільства визначає зміст гуманітарних теорій, їхню світоглядну та ідеологічну спрямованість. У контексті цих методологічних засад дослідимо, як виникло уявлення «кожна людина – особистість» і як воно відбивало

нові умови життя, що склалися в епоху Просвітництва, під час і після Великої французької революції.

З поглядами К. Мангайма корелюються висновки німецько-американського психолога й філософа Е. Фромма (1900–1980): «Кожне суспільство визначає, які думки й почуття можна допускати до рівня свідомості, а які – залишити незмінними» [597, с. 336]. Варто уточнити цей висновок: визначає не суспільство, а панівний тип людини. Це твердження взагалі ставить під сумнів об'єктивність гуманітарних наук і філософії зокрема, а тому виникають питання: по-перше, як таке може бути, що науковці утворюють поняття й концепти не на основі об'єктивного наукового аналізу, а під тиском колективного несвідомого та повсякденної свідомості, по-друге, чому нові покоління науковців сприймають концептуальні положення на віру?

Уявлення «кожна людина – особистість» народжувалося в боротьбі з принципом духовної ієрархії, а точніше з позицією А. Августина: особистість – принцип буття. Для усвідомлення причин виникнення й панування концепту «кожна людина – особистість» пропонуємо, знову звернувшись до методологічних ідей К. Мангайма й продовжити аналізувати механізм виникнення й формування філософських понять. Досліджуючи цей процес, соціолог доходить фундаментального висновку, що в теоріях відображено *онтологічні умови буття* людини й суспільства [351, с. 38]. Проаналізуємо твердження А. Августина «особистість – принцип буття» та уявлення «кожна людина – особистість» із методологічної позиції К. Мангайма. Уважаємо, що перше твердження є відбиттям пріоритетного становища особистості в європейському суспільстві, а друге – відображенням зухвалих претензій посередньої людини на те місце, яке їй не належить. Соціолог доводить, що поняття не просто відображають дійсність, а виконують певні соціально-психологічні функції [351, с. 38], а точніше світоглядні й методологічні. Отже, ураховуючи ідеї К. Мангайма, сформулюємо запитання: які функції виконував і досі виконує концепт «кожна людина – особистість»?

Для відповіді на це запитання проаналізуємо праці істориків і філософів епохи Просвітництва та Великої французької революції. Досліджуючи соціально-психологічну ситуацію цього періоду, французький історик і філософ А. де Токвіль (1805–1859) доходить висновку, що всі верстви Франції були охоплені ідеєю: «Усі люди

повинні бути рівними», а всі привілеї мають бути засуджені розумом [549, с. 127], отож суспільна думка була просякнута ідеєю рівності. З особливою люттю пересічні французи та ідеологи третьої верстви нападали на принцип ієрархії, уособленням якого були духівництво і шляхта [549, с. 17]. Причиною такої зненависті було те, що християнська Церква свою духовну владу намагалася втілити в політичних структурах. «Християнство запалило цю жагучу ненависть до себе не стільки як до релігійної доктрини, скільки як до політичної інституції» [549, с. 17]. Французька революція була не лише соціально-політичною революцією, вона мала на меті оновити й духовну сферу. З цього приводу А. де Токвіль писав: «Французька революція мусила водночас напасти на всі інституції влади, зруйнувати всі суспільні впливи, знищити традиції, оновити мораль і звичаї та очистити людський розум від усіх ідей, на яких доти ґрунтувалися пошана й покора» [549, с. 18]. Отож концепт «кожна людина – особистість» мав знищити легітимний принцип духовної ієрархії й довести, що всі є рівними, тобто змінити духовні засади життєдіяльності людини.

Спостерігаючи за станом свідомості французької нації, А. де Токвіль звертає увагу на те, що французи «не сумнівалися в здатності до самовдосконалення, у могутності людини <...> ні на мить не сумнівалися у своєму покликанні перетворити суспільство» [549, с. 138–139], тобто відчували себе здатними бути суб'єктом діяльності без будь-якої рефлексії щодо власних можливостей. Підсумовуючи вплив французької революції на формування свідомості французів, А. де Токвіль висновує, що саме в цей час народився той тип людини, який став нехтувати традиціями, не знав будь-яких сумнівів [549, с. 139]. Досліджуючи духовну ситуацію, що була під час французької революції, К. Мангайм висновує, що третя верства, як й інші, настільки була пригноблена духовно, що їхнє мислення, з одного боку, було не здатне зрозуміти реальний стан справ, а з іншого, – їх це не цікавило. Щодо цієї характеристики колективного свідомого та несвідомого К. Мангайм писав: «В утопічній свідомості *колективне несвідоме* (курсив наш. – В. С.), позначене ілюзорними уявленнями й волею до дії, приховує певні аспекти реальності. Воно відвертається від усього того, що може похитнути його віру або паралізувати його волю до зміни стану речей» [351, с. 57]. Особливо підкреслюємо думку про те, що в суспільній свідомості домінує підсвідоме, тому відсутня

рефлексія щодо пізнання сутності суспільного буття. Ми вже звертали увагу на те, що колективне свідоме й несвідоме третьої верстви було охоплене ілюзорною ідеєю рівності, а тому виявилось нездатним зрозуміти сутність. Оскільки ідея особистості була втіленням ієрархії, то саме вона вабила колективне несвідоме: як стати особистістю. Шлях досконалості й вимогливості маса обрати не могла. Залишалося одне – знищити принцип ієрархії та визнати всіх особистостями.

Епоха Просвітництва та Велика французька революція, проголосивши культ розуму, знайшли в концепті «кожна людина – особистість» філософське завершення, проте це було обґрунтування не на рівні розуму, а на рівні здорового глузду людини маси. Осмислюючи внесок діячів епохи Просвітництва у французьку революцію, А. де Токвіль зробив висновок, що їм бракувало виховання, політичного порядку, їхня критика вбралася у філософські шати й відбувалася на фоні зневаги до стародавньої мудрості та впевненості у своєму індивідуальному розумі [549, с. 126]. Відомо, що абстрактні ідеї легко засвоюють невибагливі народні маси. Соціально-політичний та інтелектуальний примітивізм критиків ієрархічного начала викликав симпатію народних мас. «Нова еліта» й маса доповнювали одна одну. Боротьба з конкретною формою ієрархії не привела до знищення самого принципу. Місце старої аристократії зайняли урядовці [549, с. 147]. Одну ієрархію була замінено іншою, але, якщо в попередній були критерії гідності й досконалості, то в новій їх не було. Отож, принцип ієрархії не був знищений, а змінив свою форму.

Сучасний канадський філософ Ч. Тейлор, намагаючись усвідомити витоки кризи епохи модерну, зазначає, що її причину слід шукати в Просвітництві й Великій французькій революції, які встановили безособовий порядок [539, с. 430–470]. Дійсно, концепт «кожна людина – особистість», знищивши принцип духовної ієрархії та відповідальність вищих верств за нижчих, закономірно породив внутрішній і зовнішній хаос. У цій ситуації, на нашу думку, утримати французьке суспільство від подальшої деградації можна було лише за двох умов: по-перше, посиленням ролі держави; по-друге, максимальною формалізацією життя, уніфікацією поглядів на людину. Висновки збігаються з реальним ходом історії. Духовна ситуація, що утворилася під час французької

революції, об'єктивно вела до уніфікації поглядів на людину, тобто до концепту «кожна людина – особистість».

Французька революція суттєво сприяла економічній, соціальній, політичній активності, впливала на процес формування здатності бути суб'єктом діяльності, що, своєю чергою, сіяло ілюзії, що всі спроможні бути суб'єктами діяльності, отже, особистостями. Підсумовуючи функції концепту «кожна людина – особистість», зазначимо, що, з одного боку, він став філософським підґрунтям епохи модерну, а з іншого, – опредметнив бажання посередньої людини бути суб'єктом діяльності й особистістю. Посередня людина відчувала, що не сягає рівня особистості, але їй, незважаючи ні на що, був потрібен концепт, який би дав філософську індульгенцію, що вона теж є особистістю. Філософи епохи Просвітництва й французької революції як виразники інтересів буржуазії пішли на викривлення істини, що є філософським і моральним злочином. Духовна й інтелектуальна поверховість залежної та посередньої людини має своє соціально-психологічне коріння. Концепт «кожна людина – особистість» – це прояв механізму психологічного самозахисту. Він виник тому, що був вигідний і народним масам, і буржуазії.

Отже, концепт «кожна людина – особистість» – це не філософське розуміння людської сутності, а політичне гасло у формі філософського судження. Уточнюючи функції цього концепту, додамо: по-перше, він був орієнтований проти християнського розуміння поняття особистості; по-друге, знищував ієрархічний підхід до розуміння внутрішніх якостей людини, по-третє, руйнував ієрархічну будову суспільства, у якому Церква посідала пріоритетне становище.

І. Кант оцінив епоху Просвітництва як вихід людства із стану підліткового віку [242, с. 27], але зазначив, що людині важко навчитися самостійно мислити. Осмислюючи сучасність у контексті зауважень І. Канта, зазначимо, що людина й сьогодні не здатна до рефлексивного мислення й більшість суспільних інститутів не допомагає їй у духовному вдосконаленні. М. Горькаймер з цього факту зробив слушний висновок, що посередня людина здійснила необґрунтоване припущення: кожна людина має однакову духовну субстанцію [145, с. 40].

Уважаємо, що наведено достатньо доказів, щоб читачі були готові прийняти висновок С. Московічі: брехливі й поверхові ідеї

легко стають надбанням повсякденної свідомості [384, с. 40]. Усе зло концепту «кожна людина – особистість» полягає в тому, що в ньому ототожнено те, що має бути, з тим, що є. Сутність ототожнили з існуванням, що є метафізичною помилкою. Сучасні європейські дослідники модерну П. Козловські, А. Макінтайр не можуть з'ясувати, від чого йде його зло [263; 699]. Уважаємо, що воно походить від вульгарного спростування принципу духовної ієрархії, який був заперечений концептом «кожна людина – особистість».

Осмислюючи світоглядні уявлення людини в модерному й постмодерному світі, румунський філософ-релігієзнавець, дослідник міфології М. Еліаде (1907–1986) писав, що вона вступила в стадію повного «розквіту»: «Сучасна нерелігійна людина приймає для себе нову ситуацію існування: вона вважає себе єдиним суб'єктом і об'єктом Історії...» [659, с. 351]. Філософ доходить висновку, що сакральне є основною перепорою модерної та постмодерної людини до свободи. Нерелігійна людина припустила, що стане вільною тоді, коли позбудеться будь-якої містики й уб'є останнього бога [659, с. 351]. Поняття особистості нагадувало нерелігійній людині про необхідність духовного вдосконалення, ідеал і Бога, що її дратувало, а тому вона й проголосила: кожна людина є особистістю. Людина маси підсвідомо вважає, що ідея особистості як досконалої людини є суттєвою перешкодою до її величі. Посередня людина своєю значущістю бачить у звільненні від релігійних забобонів, не усвідомлюючи того, що стала залежною від своїх примітивних уявлень. Отже, концепт «кожна людина – особистість» є результатом руйнування духовних основ людського буття.

Концепт «кожна людина – особистість» – це продукт емпіричного мислення, яке вважає: «Те, що істинне, повинне існувати в дійсності й бути наявним для сприйняття» [127, с. 148–149]. Принцип емпіризму протилежний принципу належного. Використовуючи понятійний апарат Г. Гегеля, стверджуємо, що концепт «кожна людина – особистість» – це продукт здорового глузду. Він закреслює метафізичну сутність людини, а існування проголошує істиною. Маємо підтримати І. Канта й М. Гайдеггера, які вважали людину метафізичною істотою, що має в собі джерела свого розвитку, тобто здатна вийти за межі суцього [606, с. 28]. Концепт «кожна людина – особистість» ототожнює внутрішній і зовнішній аспекти життєдіяльності людини, а точніше заперечує принципові відмінності між сутністю та існуванням. Про необхідність

розрізнення, а водночас про внутрішню єдність цих аспектів свого часу писав О. Лазурський, який розрізняв ендопсихіку (внутрішня психіка) та екзопсихіку (зовнішня психіка), а сьогодні на це звертає увагу Г. Балл [32, с. 75–76], пропонуючи ввести в гуманітарні науки принцип доповнюваності, як це зробили природничі науки для подолання розбіжностей у поглядах на світобудову.

Ілюзорна привабливість концепту «кожна людина – особистість» полягає в таких його положеннях: по-перше, заперечує важкий для психологічного сприйняття й реалізації принцип ієрархії й утворює ілюзію рівності; по-друге, відмінняє вимогливість людини до себе, нехтує мораллю; по-третє, проголошує «ідеали», досягнення яких не потребує зусиль, «ідеалом» стала посередність; по-четверте, надає переваги зухвалим, пересічним й аморальним особам. Теологічний абсолютизм Середніх віків в епоху модерну було змінено на моральний та інтелектуальний абсолютизм посередньої людини. Завдяки концепту «кожна людина – особистість» відбулася легітимація посередньої людини. У підґрунті середньовічної легітимності лежав принцип духовної ієрархії, що було моральною й духовною основою претензій на владу. Буржуазія не мала легітимного права на пріоритетне положення в суспільстві. Концепт «кожна людина – особистість» був нелегітимний, оскільки суперечив усталеним духовним основам буття, проте надав буржуазії політичне й моральне право на пріоритетне становище в суспільстві. На основі такого світоглядного перевороту буржуазія отримала це право. Французький політик і дипломат Шарль Моріс де Талейран (1754–1838) на Віденському конгресі (1814–1815) запропонував покласти принцип легальності в основу Нового політичного порядку в Європі. Таку переорієнтацію багато сучасників сприймали як «реакцію» [Пос. за: 37, с. 48]. Перехід до приватної власності не лише змінив соціально-політичну ситуацію, він зумовив зміну первоначал суспільного буття, а також зміст таких фундаментальних понять як особистість, свобода, ієрархія, рівність, справедливість.

Відома ідея Ф. Бекона щодо ідолів (шкідливі ідеї, концепти, установки), які стоять на заваді об'єктивного пізнання світу: ідоли роду, печери, площі, театру, які розум ніколи вповні неспроможний подолати [92, с. 307–309]. На мою думку, у концепті «кожна людина – особистість» з'єдналися всі чотири ідоли. Ідоли роду проявляються в тому, що цей концепт відповідає спрощеним уявленням більшості людей. Ідоли печери – це ілюзорні установки

людей (кожен є особистістю тут і зараз), за межі яких більшість представників людського роду не здатні й не бажають виходити. Ідоли ринку (площі) проявляються в тому, що навіть освічені люди можуть потрапити під вплив концепту «кожна людина – особистість». Найстрашніші для процесу пізнання істини ідоли театру: соціально-політичні теорії, доктрини, що формуються з метою маніпулювання свідомістю народних мас. Концепт «кожна людина – особистість» створили й використовують, щоб підлестити маси й посередню людину. Цей концепт став відбиттям абстрактного гуманізму й спрощеного розуміння людської сутності. Логічним розвитком цього концепту стало панування світосприйняття «Бог помер».

Велика французька революція, зруйнувавши принцип духовної ієрархії, утворила умови для вульгарного сприйняття метафізичних принципів суспільного буття: свободи, рівності й справедливості. Філософи та психологи модерну не змогли побачити різниці між принципом духовної ієрархії та його реальним втіленням. Спеціально наголошуємо, що принцип духовної ієрархії не закреслює морального закону, за яким до кожної людини слід ставитися як до особистості, а навпаки надає підстави для створення особистісної атмосфери.

Отже, концепт «кожна людина – особистість», сформований під тиском гасла «Усе для маси» [385], не ліквідував соціальної ієрархії, а призвів до ще більшої нерівності. За задумом його творців та adeptів (К. Гельвецій, Т. Гоббс, Д. Г'юм, Дж. Локк, М. Лютер, Н. Мак'явеллі, К. Маркс та ін.), цей концепт мав стати обґрунтуванням більш справедливого суспільства, але став причиною зростання соціальної ентропії й деградації. Формальне проголошення людини особистістю ще не робить її особистістю. Цей факт усвідомили представники німецького ідеалізму, які шукали відповідь на запитання: «Як виховати людину, яка була б особистістю за своїми внутрішніми якостями?»

2.3.3. Ідея особистості в німецькому романтизмі, класичній філософії та філософії Ф. Ніцше як реакція на концепт «кожна людина – особистість». Німецький поет-романтик, письменник і філософ Й. К. Ф. Шіллер (1759–1805) не погоджується з ідеями Просвітництва й у праці «Про наївну та сентиментальну поезію» і відстоює ідею ступенів духовного розвитку людини. Мислитель виокремлює фізичну

людину та моральну. Перша є рабом природної необхідності. Такі люди стають залежні від життєвих випадковостей, не витримують випробувань [646, с. 97, 102–104]. Водночас людина намагається поєднати природні потреби з моральними вимогами. «Найвищим ідеалом, до якого ми прагнемо, є перебування в добрих стосунках з фізичним світом як оберегом нашого блаженства, не будучи при цьому примушеним розривати з моральним...», – пише Й. Шіллер, але нижче зауважує, що «не завжди вдається служити двом панам» [646, с. 106]. Філософ доводить, що орієнтація на природне руйнує людину, а тому вона мусить здобути перемогу над інстинктами. Одним із шляхів подолання природного в людині Й. Шіллер вважає спілкування з прекрасним, яке дозволяє людині долати природні інстинкти.

Ідея рівнів духовного розвитку притаманна творчості філософа і теолога Ф. Шляєрмахера (1768–1834). Мислитель спостерігає в житті боротьбу протилежних тенденцій: одна спрямована на чуттєві задоволення; інша зневажає насолоду й прагне розвивати свою внутрішню сутність, наповнювати все розумом. Ці тенденції не існують окремо одна від одної, вони є «первісною функцією духовної природи» людини [650, с. 213]. Ті, у кого переважає бажання до насолоди, не здатні вийти за межі одиничного й чуттєвого, а тому сутність буття залишається для них незрозумілою. Інші в пошуках ідеалу прагнуть прозріння, їх переповнює бажання творити краще життя. Вони стають героями, поширюють на інших благість [650, с. 215]. Людство потребує таких героїв, але пересічна людина сама прагне бути «героєм». Натомість лише для героїчного типу людини існують свобода й безконечність. Вони усвідомлюють духовну тайну світу. Дух для цього типу людини й для самого Ф. Шляєрмахера є первинним і єдиним. «Для мене ж дух – найперше і єдине: бо те, що я пізнаю яко світ, є його найпрекраснішим творінням» [650, с. 251]. Цей тип людини шукає відповідь щодо сутності людського життя у внутрішньому світі. Таке життя Ф. Шляєрмахер називає божественним: «Хто бодай раз скуштував божественного життя, той захоче провадити його завжди» [650, с. 255]. Споглядання духу в самому собі стає джерелом сили, творчості й удосконалення. Цей процес філософ ототожнює з розумінням сутності життя. «Споглядати людство в собі і, одного разу його знайшовши, ніколи більше не відводити від нього погляду – ось єдиний надійний засіб не зблудити з його священного ґрунту» [650, с. 258].

Говорячи сучасною мовою, німецький філософ зрозумів, що досконала людина, спонукувана інтересом іншого – людства, сягає найвищого ступеня духовного розвитку. «З радісними гордощами згадую той час, коли знайшов я людство і зрозумів, що більш ніколи я його не втрачу» [650, с. 258]. Це почуття єдності зі світом людина має культивувати в собі. Ф. Шляєрмахер із болем зауважує, що людина цього не робить, бо відчуває себе лише елементом цього світу, який тотожний з іншими. Таке життя філософ називає безформним і серединним [650, с. 260]. Ф. Шляєрмахер намагається довести філософам Просвітництва, що їхні погляди щодо людської сутності не відповідають потребам вдосконалення людини. Люди стали схожими один на одного: «Мільйони носять вбрання свого часу – вони вірні копії його потреб і його смаку» [650, с. 240]. Про такий тип людини він говорить, що вона залишається рабом часу, необхідності й зовнішнім предметом навіть для самої себе. Для характеристики такого типу людини та способу життя філософ використовує словосполучення «низькопробні форми людства» [650, с. 241]. Ф. Шляєрмахер цими роздумами ніби говорить своїм опонентам-філософам епохи Просвітництва, що люди стали подібними в духовних якостях. Незважаючи на це, він вважає, що кожна людина має в собі якості «високої істоти» та здатна піднятися над собою [650, с. 241]. Прагнення до вищого рівня розвитку є призначенням людини, але вона потребує духовного наставника: «Кожна людина, за винятком небагатьох обранців, потребує керівництва і впливу вихователя» [650, с. 245].

Отже, Й. Шіллер та Ф. Шляєрмахер виокремили дві протилежні тенденції в життєдіяльності людини. Одна спрямована на чуттєве життя, а інша – на духовне. Ідеї духовної ієрархії та вдосконалення людини були провідними у творчості німецьких романтиків.

І. Кант, Й. Фіхте, Г. Гегель, Ф. Шеллінг успадкували ієрархічний підхід німецьких романтиків до розуміння людської сутності. Так, розмірковуючи над метафізичними засадами суспільного буття, І. Кант започатковує новий підхід до проблеми особистості – досліджує її в контексті моралі, яка, на думку філософа, становить найглибший вимір людини. Роздуми філософа над проблемою категоричного імперативу – це пошук шляхів удосконалення людини, з'ясування ролі морального закону в її житті. Особистість постає як результат вивищення людини над власною природою. На спонукання категоричним імперативом

здатна лише особистість. «Це ніщо інше, як *особистість*, тобто свобода й незалежність від механізму всієї природи» [236, с. 414]. Ідея особистості демонструє пересічній людині водночас як власну недосконалість, так і взірець, до якого вона має прагнути. Філософ писав: «Ідея особистості, яка показує нам піднесений характер нашої природи <...>, дозволяє нам разом з тим помічати відсутність співмірності нашої поведінки з цією ідеєю й тим самим руйнує самосвідомість» [236, с. 414–415]. Так, ідея особистості, з одного боку, демонструє людині ідеал, а з іншого, – її недосконалість. Вимогливу людину, яка прагне розвитку, це підбадьорює й дає взірець, тоді як пересічній це не подобається, а може дратувати й викликати негативні емоції.

Особистість в І. Канта – це досконалість, до якої людина має розвиватися через моральні та інтелектуальні вправи, що мусить бути обов'язком і законом. Для виховання особистості потрібно докласти надзусилля. Філософ формулює чітке розуміння особистості: це індивід, який не лише поділяє категоричний імператив, але й спонукуваний ним, тобто доводить ідею взаємозв'язку особистості й категоричного імперативу до логічного завершення, стверджуючи, що моральний закон невід'ємний від особистості [244, с. 98]. Отож особистість у німецького філософа – це людина, яка піднялася над власною природою й діє з позиції категоричного імперативу. Заслуговує на увагу визначення особистості, запропоноване І. Кантом, що особистість – це індивід, який вільний і незалежний від будь-яких природних механізмів, підпорядкований власному розуму й моральному закону [236, с. 414]. Отже, особистість в І. Канта є суб'єктом морального закону. Усвідомлюючи, наскільки важко й навіть неможливо відповідати вимогам категоричного імперативу, філософ зазначав: «Повна ж відповідність волі моральному закону є *святість* – досконалість, недоступна жодній розумній істоті...» [236, с. 455]. Незважаючи на всю складність такої вимоги, філософ висновує, що вона є практично необхідною. Людина має докладати зусилля для реалізації категоричного імперативу, якщо навіть виникає небезпека. Дотепер людство дозволяє собі ігнорувати настанови морального імперативу. Перед людиною й сьогодні стоїть проблема усвідомлення законів моралі як безумовних, що не залежать ані від часу, ані від зовнішніх умов.

І. Кант доходить висновку, що людство розвиватиметься, якщо моральний закон буде прийнято як святий. «Моральний закон *святий* (непорушний). Людина, щоправда, не така вже й свята, але *людство* в її особі має бути для неї святим» [236, с. 414]. Такий масштаб мислення був продиктований тим, що І. Кант, як і Платон, розумів силу хаосу внутрішнього світу людини та його негативний вплив на суспільне життя, тому свої зусилля скеровував на вирішення проблеми подолання людської деструктивності. Випереджаючи час, він сформулював категоричний імператив: людина ніколи й за жодних обставин не може бути засобом, а лише метою [241, с. 270]. Зв'язок між поняттям особистості та категоричним імперативом свідчить про те, що в німецького філософа особистість – це перш за все етична категорія. Зазначимо, що погляди І. Канта на особистість не отримали належного розуміння ані в ХІХ, ані в ХХ ст. (До адекватного розуміння особистості у філософії Канта доходить Т. Адорно, зауважуючи, що поняття особистості – це всезагальність, елементи якої присутні в кожному, у кого є розум [9, с. 19]).

Отже, особистість в І. Канта – це людина, спонукувана категоричним імперативом. Життя мусить розвиватися відповідно до ідеалів, а людина має свідомо підкорятися категоричному імперативу, але така відповідь не влаштовувала посередню людину, яка посіла панівне становище в європейському суспільстві після Великої французької революції. У цьому контексті категоричний імператив І. Канта розглядаємо як реакцію на знищення принципу духовної ієрархії.

Й. Фіхте конкретизує категоричний імператив Канта щодо проблеми особистості: вона за допомогою розуму має діяти в інтересах людського роду. Істинним, розумним і вищим життям філософ називає те, яке підпорядковане роду. Життя роду знаходить цілісне втілення в ідеях. Й. Фіхте формулює максимум для особистостей: вони мають усвідомлювати принципи (первоначала) епохи, у якій живуть, і діяти відповідно до них. Власне життя особистість приносить у жертву ідеї. «Особистість забуває себе в роді, пов'язує своє життя з життям цілого й приносить перше в жертву останнього» [580, с. 392]. У контексті підпорядкування індивідуального життя родовому філософ тлумачить добродійність і людські пороки. Добродійність – це забувати про власні потреби заради роду, а порок – думати про себе й діяти задля себе. Той, хто не думає про людський рід, є примітивною й нещасною людиною,

якими б добрими справами не прикривався. Отже, філософ розуміє, що народження шляхетних якостей відбувається у важкій духовній боротьбі.

Сутність особистості Й. Фіхте вбачає в її призначенні. Людина має жити відповідно до свого призначення: «Найвище прагнення в людині <...> є прагнення до тотожності, до повної згоди з самою собою <...>, до узгодження всього того, що знаходиться поза нею...» [578, с. 22]. Логіка аналізу приводить філософа до того, що він виділяє «шляхетну й кращу людину» та «нищу й нерозвинену», між якими мало спільного [578, с. 25]. Шляхетну людину Й. Фіхте характеризує через досконалу самосвідомість, яка оволодіває самою собою, відмовляючись від будь-якої сторонньої допомоги, такий стан філософ називає «*повна згода розумної істоти з самою собою*» [578, с. 17]. Й. Фіхте надзвичайно вимогливо ставився до людини й уважав, що її життя має бути підпорядковане ідеалу, але зазначав, що ніхто не має права використовувати іншу людину для власної мети, не враховуючи її права на свободу вибору. Філософ попереджав, що не можна зробити добродісною й щасливою жодну людину проти її волі. Незважаючи на це, остаточна мета кожного – це вдосконалення внутрішніх якостей [578, с. 28].

Осмислюючи ці роздуми Й. Фіхте, зауважимо, що філософ розвиває соціологічний підхід до проблеми особистості. Філософський ідеалізм у поєднанні з моральним законом стають засобом удосконалення людського роду. Філософ започатковує новий підхід до розуміння особистості в контексті індивід – рід. Отож поглядам Й. Фіхте й І. Канта притаманний ієрархічний підхід до розуміння внутрішніх якостей людини.

Проблему особистості Ф. Шеллінг підносить до фундаментальних основ своєї філософії разом із проблемою Бога, свободи волі, добра, зла, морального закону. Він критикував догматичну (емпіричну) філософію за те, що вона не визнає поняття «особистість», оскільки не здатна усвідомити її значущості [639, с. 118]. Поділяючи ієрархічний підхід до розуміння сутності людини, Ф. Шеллінг виділив два рівні її розвитку: інстинктивна людина та особистість [636, с. 209]. Інстинктами живе маса, а особистість живе розумом. Особистість філософ характеризує на основі понять праведність, твердість, нерухомисть [636, с. 299]. Незважаючи на те, що особистостям притаманні надзвичайні риси, філософ уважав, що особистісне начало є в кожній людині й вона

здатна його досягти, але для цього потрібні певні умови [639, с. 143], а від себе додамо – і неабиякі внутрішні зусилля. Ф. Шеллінг доводив, що буття тримається на особистостях і лише вони живуть повноцінним життям: «Тільки в особистості є життя» [639, с. 156]. Отже, ієрархічний підхід до розуміння людських якостей органічно притаманний філософії Ф. Шеллінга.

Г. Гегель досліджував проблему особистості в релігійному та правовому аспектах. У релігійному аспекті філософ аналізував особистість у ракурсі призначення людини, а точніше, з позиції двох протилежних підходів: людина сама в собі є добро чи зло. Зло в людині філософ пов'язував з її природою: «Природною є людина, яка дотримується своїх пристрастей і спонукань, є рабом своїх жадань, для якої природна безпосередність є законом» [124, с. 257]. Ставлення Г. Гегеля до тілесної природи людини однозначне: індивід, який живе під впливом природних спонукань, є рабом своїх пристрастей. У контексті філософії І. Канта Г. Гегель сформулював абсолютну вимогу до людини: вона не має права підкорятися природному началу, бо має свідомість, волю й розум. У процесі духовного розвитку людина долає своє природне животіння, усвідомлює смисл свого буття. «Природа людини не така, якою вона має бути; пізнання відкриває їй це й породжує те буття, яким воно не має бути» [124, с. 260]. Завдяки процесу пізнання людина відкриває в собі суперечності між добром і злом, усвідомлює природне начало як зло, і в неї пробуджується потреба добра, удосконалення власної природи – народжується особистість. У ситуації межового напруження людина поступово починає розуміти, що її природа не відповідає сутності людського покликання. Г. Гегель від свого імені пише: «Я, як природна людина, не відповідаю тому, що є істинним, і обплутаний *множиною природних особливостей*, але в мені так само безконечно тверда істина *єдиного добра*; отже, ця невідповідність визначається як те, чого не має бути» [124, с. 267]. Філософ вважає, що людина мусить за допомогою розуму подолати свою природу, але усвідомлення цієї потреби приходить лише в стані межового напруження.

Г. Гегель не лише констатує протиборство духовного й природного в людині, а доводить, що ці суперечності знайшли відображення в релігії, але в усіх її формах вони винесені за межі людини, тоді як у християнстві вони перебувають в людині. Тому

філософ ставить перед людиною завдання зробити крок до вирішення цієї суперечності: пробудити в собі найвищу свідомість і подолати природне начало та звільнитися від зла. Г. Гегель узагальнив свої роздуми щодо змісту поняття «особистість» у висновку: «Люди мають особистість з огляду на свою духовну природу» [132, с. 37]. Це твердження не варто розуміти буквально в актуальному аспекті, що кожна людина є особистістю. Філософ розглядав людину особистістю в потенційному сенсі, а невідчуженими її атрибутами уважав свободу, волю, моральність, релігію [132, с. 42].

Проблема особистості в правовому аспекті в Г. Гегеля виглядає по-іншому. Філософ поділяє підхід римських юристів до розуміння зв'язку особистості й права й вважає, що власність є родовим поняттям щодо особистості. Для Г. Гегеля зв'язок особистості з власністю є безперечною істиною: власність є наявне та безпосереднє буття особистості [128, с. 53, 62].

Підсумовуючи погляди І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга й Г. Гегеля щодо змісту поняття «особистість», зазначимо, що вони послуговуються ним виключно до людини. Особистість стає характеристикою людини, яка піднялася над своїм природним еством. Уважаємо, що філософи розуміли всю «зухвалість» такого підходу, але й бачили його значущість й необхідність, наприклад, особистість в І. Канта – це не лише суб'єкт соціальної діяльності, але й суб'єкт моральних відносин. Філософ формулює умову, за якої індивід стане особистістю: треба піднятися до рівня суб'єкта моральної діяльності. Нездатність бути суб'єктом моральних відносин однозначно свідчить, що людина неспроможна бути цілісним суб'єктом, особистістю. Особистість у Г. Гегеля – це не лише суб'єкт економічних, правових відносин, але й суб'єкт духовної діяльності, який долає свою природну необхідність. Отож роздуми І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля щодо проблеми особистості здійснені в межах дуалізму природного й духовного. Вони досліджували особистість у контексті подолання природної залежності та сходження до духовної сутності. За своєю суттю підхід класиків німецького ідеалізму тяжіє до субстанційного підходу Г. Ляйбніца. Ідея особистості постає як заперечення природного буття. В І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга й Г. Гегеля спостерігаємо ієрархічний підхід до розуміння людських якостей, а особистість постає, по-перше, як результат подолання природного

начала, по-друге, як здатність бути суб'єктом моральної, естетичної й духовної діяльності, по-третє, як продукт свого покликання. Проблема подолання природного начала була для зазначених філософів нагальною потребою. Природне начало постає як не-істина людського буття, його інобуття, а особистість – це те, до чого має прагнути людина [485, с. 51]. На жаль, ці роздуми залишаються неосмисленими сучасною українською філософією, панує уявлення, що німецький ідеалізм має антиперсоналістичний характер.

Л. Фюрбах не погодився з традицією, що склалася в ідеалістичній філософії, і намагався подолати дуалізм тіла й духу, але в реальності стає на позицію абсолютизації природного начала в людині. Якщо чуттєвість людини в класиків німецького ідеалізму була її недоліком, то Л. Фюрбах абсолютизував природні аспекти життя людини, заперечуючи досягнення своїх колег. Він проігнорував суперечності між природним та духовним началом і аналізував особистість у контексті «одиничне – загальне». Отож Л. Фюрбах успадкував підхід Й. Фіхте і розвивав ідею особистості, але на матеріалістичному підґрунті, не розрізняв людину та індивіда. «Буття в якості людини і буття в якості конкретного індивідуума, безумовно, у мені нерозрізнені» [573, с. 496], тому проблема загального й конкретного зникає. Л. Фюрбах підпорядкував індивідуальне родовому, тобто колективному, а здатність людини бути суб'єктом духовної діяльності проігнорував. Філософ уважав особистість «основним поняттям християнства <...>, де наголошують на особистості Бога» [575, с. 278]. На його думку, поняття особистості в християнстві настільки абсолютизоване, що Бог є продуктом ідеї особистості: «Бог є поняття чи ідея особистості...» [576, с. 142]. Заперечуючи духовну сутність людини, філософ виступив проти християнського розуміння особистості, й водночас проти того, що розробляли інші представники німецької філософії. Отож у Л. Фюрбаха панує спрощене розуміння сутності людини й особистості зокрема.

Отже, аналіз проблеми особистості в німецькій філософії відбувався в контексті співвідношення, з одного боку, духовного і тілесного, а з іншого, – одиничного і загального. Але піднятися до духовного людина може лише через усвідомлення та прийняття проблем роду (загального). Для подолання природного начала в собі людина має навчитися бути спонукуваною потребами Іншого –

потребами роду, що водночас буде сходженням до духовного – особистісного. Сходження до духовного без сходження до загального неможливе. Отже, підхід до проблеми особистості І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля, з одного боку, та Л. Фосербаха, з іншого, – взаємно доповнюють один одного.

Надбання німецького ідеалізму надалі було розвинуто у філософії Ф. Ніцше. На жаль, його творчість до цього часу залишається неосмисленою. В умовах, коли в Європі набував поширення демократичний погляд на ідею особистості («кожна людина – особистість»), філософ відстоював ієрархічний підхід до розуміння духовної сутності людини. Він доводив, що відбулося здрибнення людини [392, с. 194], а людська спільнота перетворилася на юрбу, оскільки зникли аристократи духу. Філософа непокоїть факт духовної деградації, тому ставить для себе мету з'ясувати: яку людину треба виховувати [393, с. 332]. Ф. Ніцше поставив собі надзвичайно високу мету. Навіть сьогодні, на початку ХХІ ст., треба визнати, що ніхто з філософів не наважився сформулювати собі такої мети. Для її реалізації він не знайшов відповідного філософського апарату, а тому змушений був послуговуватися афоризмами й художніми символами.

У людині Ф. Ніцше водночас бачив творця та створіння. На основі принципу духовної ієрархії філософ виділив три рівні розвитку людини: юрба й аристократи духу, а між ними помістив найнебезпечніший тип, який називає паразитом. «Найогиднішу тварюку, що траплялася мені серед людей, я назвав паразитом. Вона прагнула не любити, та все ж із любові жити» [396, с. 192–193]. Наведена характеристика цілком збігається з ознаками посередньої людини, яка завжди живе за рахунок інших, а найчастіше – за рахунок особистостей: спочатку їх травить, а після їхньої смерті пропагує їхні здобутки й живе завдяки цьому. Цей тип людини філософ охарактеризував через поняття «функція» й доводив, що в будь-якому суспільстві є індивіди, які зводять свою життєдіяльність до виконання тих чи тих функцій [395, с. 155]. Ф. Ніцше розчарований людиною. Людський натовп не вірить у аристократів духу, тому галасує: «Ми всі рівні!» [393, с. 284], ось образна форма концепту: «Кожна людина – особистість». З цього приводу він скаже, що це «безглуздя більшості» [395, с. 93]. Філософ із презирством ставиться до так званого вищого світу: «Воістину, вже краще жити серед самітників та козопасів, аніж

серед нашої роззолоченої, облудної, нарум'яненої потолочі, навіть якщо вона й називає себе «вишуканим товариством»» [396, с. 241]. «Вищому» світові він протиставляє людину, яка підпорядкувала своє життя процесу пізнання, звела до мінімуму матеріальні потреби. Особистість – це об'єктивна, шляхетна, аристократична людина, яка відчуває себе змістом. Філософ дослідив походження терміна «шляхетна людина». «Ми, правдиві», – так казали про себе шляхетні в Стародавній Греції [395, с. 157]. Шляхетна людина володіє своїми емоціями, почуттями, керується моральними нормами, критерієм шляхетності в неї є вчинок, вона ніколи не принизить себе розмовами про рівність обов'язків і не перекидатиме свою відповідальність на іншого, бо поважає себе. Підсумовуючи погляди Ф. Ніцше на сутність людини, зазначимо, що концепт «кожна людина – особистість» був помстою посередніх за принцип духовної ієрархії, який існував ще в стародавній китайській, античній, середньовічній філософії. Це сфабрикований ідеал.

Уважаємо, що філософія має повернутися до ієрархічного розуміння людських якостей, що було притаманне німецьким романтикам, філософії І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля й Ф. Ніцше. Розуміємо, що відновлення буде болючим, але іншого шляху немає, бо лише ієрархічний підхід до розуміння духовної сутності людини дозволить повернути в життя й філософію світоглядний закон «особистість – принцип буття». Висновок І. Канта про особистість як людину, спонукувану категоричним імперативом, і твердженням А. Августина «особистість – принцип буття» – судження одного порядку, це безумовний, метафізичний закон, що не залежить від часу та будь-яких зовнішніх обставин. На жаль, людство й філософи зокрема не дослухались висновків І. Канта й продовжують звинувачувати його в антиісторизмові. Натомість сучасна антрополого-глобальна катастрофа доводить, що критики І. Канта помиляються. Повернення до категоричного імперативу та світоглядного закону «особистість – принцип буття» є нагальною потребою сьогодення.

Відмова від принципу духовної ієрархії означала заперечення ідеї особистості як досконалої людини, для якої моральний закон є святим. Філософія й психологія, знищивши ієрархічний підхід до розуміння людини, стали розвивати безплідний напрям («кожна людина – особистість»), втратили пріоритет й опинилися в

залежності від природничих наук, а з часом перетворилися на прислужників політиків і врешті-решт стали сприяти некрофільським тенденціям у суспільстві. Під тиском цієї світоглядної контрреволюції гуманітарні науки й суспільство дістали знеособлений напрям розвитку.

2.4. Особистісні та знеособлені тенденції у світовій філософії XX – поч. XXI ст.

Ідея особистості у XX–XXI ст. стає надзвичайно актуальною: фахівці налічують десятки її дефініцій. Як довів К. Мангайм, велика кількість визначень спричинює розпад будь-якої системи смислів (див. підрозд. 2.3.2). Від невизначеності змісту цього поняття потерпають не лише філософська антропологія, соціальна філософія, педагогіка, але й людина загалом. Уважаємо, що на кожному етапі розвитку суспільства проблема особистості є ключовою, проте у філософії дотепер немає критеріїв до розуміння духовної сутності людини й особистості зокрема. Навколо визначення змісту поняття «особистість» склалася суперечлива ситуація. Кожен філософський напрям сформулював власний підхід до визначення цього поняття: персоналізм під особистістю розуміє універсальний спосіб буття, жертвовність заради суспільства – абсолютне начало, дух [387, с. 43–44, 56]; неотомізм розглядає особистість як субстанцію, якій властива «наявність духовної душі як субстанційної форми, що живе не лише біологічним й інстинктивним, але також інтелектуальним і вольовим життям» [355, с. 52]; у феноменологічній антропології особистість – це центр духовної активності [633, с. 153, 160]; у марксизмі – міра колективно-загального в конкретному індивіді [223, с. 413]; в екзистенційній філософії поняття особистості стає непотрібним, оскільки перевагу надають існуванню перед сутністю, тому йдеться взагалі про людину та її життя. М. Мерло-Понті визнає відсутність методологічних підходів до трактування людини, зауважуючи, що людині потрібен ідеал для пізнання себе в порівнянні з буттям Іншого [701, с. 504]. Філософ пропонує пізнавати людину в контексті її стосунків з Іншими, оскільки саме стосунки визначають її сутність. Велика кількість підходів до визначення поняття «особистість» свідчить про те, що вони абсолютизують окремі

властивості людини й не враховують якусь надзвичайно суттєву ознаку. Відсутність цілісного підходу до розуміння конститутивного поняття філософії є, на нашу думку, відбиттям її парадигмальної кризи.

Отже, завданням підрозділу є аналіз чинних підходів, що склалися навколо змісту поняття особистості в європейській філософії ХХ – поч. ХХІ ст.

2.4.1. Зміна парадигми дослідження проблеми особистості. Для аналізу проблеми особистості важливо визначити методологічне підґрунтя. Ще раз наголосимо, що зміст філософських понять залежить від *онтологічних засад буття* людини й суспільства. Зміна онтологічних умов життєдіяльності зумовлює еволюцію змісту понять, їхню світоглядну та ідеологічну спрямованість. Безумовно, на зміст поняття «особистість» соціокультурні чинники впливали насамперед. Доповнимо підхід К. Мангайма роздумами американських філософів П. Феєрабенда (1924–1996) та Г. Патнема (1926–2016). Загальною методологічною вимогою до будь-якої теорії є твердження: теорія має бути вільною від внутрішніх суперечностей [569, с. 486]. Відповідно до правила Патнема, теорію слід зберігати доти, поки вона не стане суперечити фактам [Пос. за: 571, с. 117]. Г. Патнем на основі ідей Г. Рейхенбаха [705] та М. Уайта [717] розвиває ідею, що в науці треба розрізняти факт і угоду, факт і цінність [414, с. 493–494]. Ціннісні судження Г. Патнем поділяє на розумні і нерозумні [413, с. 509]. Наведені роздуми повною мірою стосуються гуманітарних наук і філософії зокрема, бо система соціально-філософських понять обумовлена онтологічними умовами буття людини.

Із зазначених позицій проаналізуємо ситуацію, що склалася навколо концепту «кожна людина – особистість». Відповідно до цієї «теорії», святий і злочинець, кат і жертва є особистостями, що суперечить не лише моральним нормам, але й здоровому глузду. Уважаємо, що адепти цього підходу плутають метафізичні поняття сутність (*essentia*) та існування (*existentia*), не розрізняють ставлення до людини і того, хто вона є за її суттю. Усвідомлюючи гальмівний характер панування однієї парадигми в науці, П. Феєрабєнд формулює принцип проліферації: у науці мають бути конкуруючі альтернативні теорії. Зло панування однієї парадигми, на думку методолога, полягає в тому, що воно несе в собі небезпеку

не лише для вільного розвитку науки, але й для людини [570, с. 166]. Зло однієї парадигми пов'язано також із тим, що парадигми часто перетворюються на наукові ідеології, які досягають успіху не тому, що вони пояснюють факти, а тому, що факти підбирають так, щоб вони підтверджували теорію [570, с. 176]. Розмірковуючи над проблемою зміни парадигми, методолог зауважує, що «єдиною примусовою підставою для зміни теорії є її розбіжність з фактами» [570, с. 169]. Деякі філософи й гуманітарії опинилися в залежності від некритичного сприйняття концепту «кожна людина – особистість», а тому не наважуються переступити через спрощене розуміння гуманізму, яке поєдналося з ідеологічними уявленнями. Так наукові теорії перетворюються на міфи, а тому для об'єктивного пізнання необхідні різні наукові концепції [570, с. 178]. Серед філософів і гуманітаріїв склалася дивна ситуація, а саме, те, що збігається з концептом «кожна людина – особистість», має право на існування, а що не збігається – не має права на життя. Отож у літературі з проблем методології сформувалася чітка позиція: у науці мають бути конкуруючі парадигми. Не можна в наукові теорії вносити ціннісні судження.

2.4.2. Особистісний вимір людського буття у світовій філософії ХХ–ХХІ ст. Ієрархічний підхід до розуміння духовних якостей людини отримав розвиток у працях французького соціолога, історика та психолога Г. Лебона (1841–1931). Знеособлені тенденції в суспільному житті Г. Лебон пов'язував з виходом на арену історії народних мас. Безумовно, ученого турбувала проблема: як подолати вплив натовпу, які для цього потрібно здійснити світоглядні, політичні, правові й освітні зміни? На жаль, слід визнати, що проблема не лише залишається нерозв'язаною, але сьогодні вона загострилася до світових масштабів. Учений виділив два рівні духовного розвитку людини: маса й особистість. У ментальності мас переважають наслідування й копіювання. Цей тип людини схильний з окремих випадків робити загальні висновки. Нездатність мас до мислення робить її жертвою політичних ілюзій і самообману. Щодо співвідношення свідомого й несвідомого в життєдіяльності цього типу людини Г. Лебон зауважив: «Свідоме життя розуму становить лише дуже малу частину порівняно з його несвідомим життям» [302, с. 160]. Цей тип людини не здатен сприймати ідеї в чистому вигляді, вони

мають бути оформлені в найпростіші форми [302, с. 187], а краще подавати їх у символічній формі. Отож на противагу класичній філософії, Г. Лебон відстоював позицію, що в суспільному житті не людський розум відіграє вирішальну роль, а емоції, почуття, натомість розум є виконавцем, тоді як критично мислити здатні лише особистості. На думку Г. Лебона, роль визначних особистостей і геніїв в історії полягає в тому, що вони здатні синтезувати не лише ідеї, а й зусилля народу.

Доволі оригінальне відображення ідея рівнів духовного розвитку людини знайшла у творчості німецького філософа й культуролога О. Шпенглера (1880–1936). Життєдіяльність одного типу людини він позначає поняттям *Dasein* (існування), а іншого – *Wachsein* (бути в процесі розвитку, зростання) [654, т. 2, с. 10]. Зміст *Dasein* філософ трактує як життєдіяльність у межах заданого напрямку, а *Wachsein* як напруження, коли людина намагається зрозуміти причини, наслідки історичних подій та вийти за межі негативної тенденції. Отож сутність людини О. Шпенглер визначає на основі способу її буття. Безумовно, це конструктивний підхід.

На західну суб'єктивно-ідеалістичну філософію кін. XIX–поч. XX ст. значною мірою впливав принцип відповідності між знанням і зовнішнім світом. На той час уважали доведеним фактом, що поведінку людини цілком регламентує свідомість. Зрозуміло, що такі уявлення відображали світоглядні модерні принципи: людина є розумна істота – особистість, яка здатна цілковито контролювати процес власної життєдіяльності. Водночас австрійський психолог З. Фройд (1856–1939) помітив суперечності між словом і дійсними спонуканнями людини. Намагаючись дати наукове тлумачення цим суперечностям, учений відкриває несвідоме і пояснює таємниці внутрішнього життя й поведінки людини на основі несвідомого. З. Фройд виділяє несвідоме (Ід, Воно), свідоме (Его) і надсвідоме (Я-ідеал, над-Я, Супер-его). Кожна з цих частин людської психіки функціонує за своїми принципами: несвідоме – за принципом задоволення, свідоме – за принципом реальності [590, с. 383–384], а надсвідоме – за принципом обов'язку [592, с. 437].

Відкриття З. Фройда виявило суттєві суперечності між новим знанням про структуру людської психіки та панівними уявленнями, що людина свідомо істота й кожна є особистістю. Нове знання про психіку змушувало переглядати старі уявлення, але філософи й психологи пішли шляхом його прилаштування до старої концепції

особистості. Навіть сам З. Фройд дав поштовх до теоретичної плутанини. Він уживав словосполучення «свідома особистість» і «несвідома особистість» [591, с. 152]. Така наукова термінологія свідчить про те, що З. Фройд не знав (або ігнорував) християнське розуміння особистості, погляди німецьких філософів-ідеалістів на проблему особистості й мимовільно став на позицію «кожна людина – особистість».

Відкрити З. Фройдом структуру людської психіки сучасна філософія й психологія трактують як трикомпонентну модель особистості [674, с. 24]. Уважаємо, що це неадекватне розуміння. Так, З. Фройд виділив три компоненти психіки, але говорити, що це три компоненти особистості, не можна. Філософія та психологія поєднали відкриття З. Фройда й застарілі уявлення про особистість. Утворився філософсько-психологічний гібрид: наукові уявлення про структуру психіки поєднали з антинауковою концепцією, що кожна людина є особистістю. Не вдаючись у психологічні особливості функціонування несвідомого, свідомого й надсвідомого та механізми їх взаємозв'язку, зазначимо, що принцип ієрархії притаманний поглядам З. Фройда. Відкриття З. Фройда поставило нову проблему: зрозуміти чинники, що впливають на процес формування людини. Зокрема постала проблема впливу соціальних чинників, що не могло не сподобатись марксизму, оскільки відкрилася можливість пояснювати розвиток людини від нижчих форм до вищих на основі матеріалістичної філософії.

Суспільне життя в ХІХ–ХХ ст. розвивалося під гаслами демократичного (егалітарного) підходу: «Кожна людина – особистість». Це засвідчує той факт, що з філософського, психологічного вжитку зникає принцип ієрархії. Епоха модерну та постмодерну, прикриваючи колективне несвідоме й повсякденну свідомість вірою в розум, знайшли в цьому концепті філософське узагальнення, проте це було обґрунтування не на рівні розуму, а з позиції здорового глузду людини маси. На основі цього твердження відстоювали думку, що, по-перше, усі люди мають однакову духовну природу, і, по-друге, кожна людина актуально є особистістю. Це було вульгарне заперечення принципу духовної ієрархії. Концепт «кожна людина – особистість» – це не філософське розуміння сутності людини, а симулякр у формі філософського судження. Зло цього концепту полягає в тому, що його тлумачили не в потенційному аспекті, а в актуальному: кожен є особистістю тут і

зараз, а не як результат напруженої роботи над собою. У цьому твердженні наявні задоволеність фактично сушим і відмова від будь-яких критеріїв та ідеалів. В умовах панування цього концепту посередня людина відчуває себе субстанцією суспільного буття, але не спроможна цього довести своїм способом життя.

Нездатність посередньої людини до цілісного мислення мала глобальні наслідки. Це стало причиною Першої світової війни й державного перевороту в Росії в 1917 р. Ці події змусили частину європейських, українських і російських філософів і психологів переосмислювати теоретичні уявлення щодо проблеми особистості, що, урешті-решт, призвело до інтелектуальних протестів проти егалітарної концепції особистості. На цю концепцію особистості відреагував німецький філософ М. Шелер (1874–1928), який відродив філософську антропологію, відокремив психічне життя від персоналістичного (особистісного) буття [634, с. 12] та звернув увагу на те, що поняття особистості слід уживати тоді, коли йдеться про певний щабель людського розвитку [634, с. 10, 13]. Свій висновок філософ аргументує так: «Дитина демонструє наявність я, душі, самосвідомості; але цього ще замало аби визнавати її моральною особистістю» [634, с. 13]. На жаль, сучасна філософія й психологія ці поняття продовжують ототожнювати. Свою позицію М. Шелер обґрунтовував тим, що поняття особистості не вичерпується поняттям розуму, а «поширюється лише на тих людей, котрі безпосередньо опановують своє тіло й почуваються як *господарі* щодо нього» [634, с. 14]. М. Шелер розрізняв поняття «особа» й «особистість». Поняття «особа» він трактував на основі понять «дієздатність» і «правова відповідальність», а поняття «особистість» поєднував із моральною відповідальністю. Філософ доводив, що правова відповідальність пов'язана зі свідомістю, яка фіксується в понятті дієздатності, тоді як моральна – з рефлексією над своїми діями й стосується моральної відповідальності [634, с. 22]. Отож філософ осмислював проблему особистості на основі категоричного імперативу Канта. (Зв'язок поглядів М. Шелера на особистість з поглядами І. Канта проаналізовано в статті «Ідея особистості у філософії Іммануїла Канта, Фридриха Ніцше, Макса Шелера» [473]).

З праці іспанського філософа Х. Ортеги-і-Гассета «Бунт мас» розпочинається нова сторінка в розумінні сутності людини. Філософ зробив крок від соціально-класового аналізу суб'єкта суспільного буття до аналізу соціально-психологічних типів. Мислитель

досліджував людину не із соціально-класових позицій, а позиції рівнів її соціально-психологічного розвитку. Х. Ортега-і-Гассет продовжив традицію Платона й уважав, що в усі часи люди розподілялися на два основні типи – вимогливі до себе й ті, кого несе течія життя. «І немає сумніву, що найрадикальніший поділ, який можна провести в людстві, – це поділ на два типи: ті, що від себе багато вимагають і беруть на себе все нові труднощі та обов'язки, і ті, що від себе нічого особливого не вимагають...» [403, с. 18]. Перших Х. Ортега-і-Гассет називає добірними, шляхетними людьми, а других відносить до маси. Філософ наголошував, що його класифікація не соціально-класова, а соціально-психологічна. Тому в кожному класі можна знайти людину маси й обрану меншість, і навіть у панівних класах у сучасних умовах може переважати «плебс» [403, с. 19]. Разом із тим Х. Ортега-і-Гассет звертав увагу на те, що людина маси й пролетарій – це не те саме. Маса – це «рядова людина» [403, с. 17]. Приналежність до маси – це не класова ознака, а суто психологічна. Людина маси – це той, хто відчуває, що він «такий, як усі» [403, с. 18].

Проаналізуємо основні ознаки внутрішнього світу людини маси за Х. Ортегою-і-Гассетом. Спонуванням до діяльності в неї є неймовірний потяг до задоволення життєвих бажань. Основна риса психіки – самовдоволеність, зацикленість на собі та закоханість у себе [403, с. 47–49]. Для інтелектуальної сфери характерна обмеженість, інтелектуальний герметизм. Вона сприймає лише те, що не виходить за межі її спрощеного розуміння [403, с. 57]. Психологічна інертність та інтелектуальна обмеженість породили в посередній людині нетерпимість до інакодумців, небажання терпіти разом із собою будь-кого, бо вона відчуває смертельну ненависть до всього, що не схоже на неї. Людина маси не може прийняти діалог, дискусію, бо це означатиме для неї поразку, а тому обирає метод насильства. На основі знання суттєвих рис людини маси Х. Ортега-і-Гассет зробив два принципові висновки. Перший: людина маси не здатна вирішувати проблеми, що об'єктивно з'являються в процесі діяльності [403, с. 68–69], а точніше, вони є результатом її обмежених здібностей. Ці суперечності між проблемами, з якими зіткнулося людство, та здібностями масової людини є основною причиною трагедії ХХ і поч. ХХІ ст., а також безпосередньою причиною глобальних проблем. Другий: шляхетна людина піклується про соціальні наслідки власної діяльності

більше, ніж про матеріальний добробут, тому є спадкоємницею норм культури та суспільних форм буття. Ці висновки означають, що особистість за соціальним рухом речей бачить відтворення економічних, політичних, правових, моральних, світоглядних відносин і найбільше турбується про їхній зміст. Натомість людина маси не здатна до цього контролю, її цікавлять лише матеріальні блага й комфорт. Отож Х. Ортега-і-Гассет знайшов найважливіший критерій, що відрізняє особистість від людини маси, – це турбота про відтворення суспільних форм буття.

Ієрархічний підхід до розуміння людини розвиває А. Лавджой. Різноманітність людських істот за внутрішніми якостями американський філософ трактує як благо, що необхідне для життєдіяльності суспільства [298, с. 80–81], а кожний ступінь буття є благом сам по собі [298, с. 95, 192]. Існування недосконалих людей філософ пояснює на основі принципу достатньої підстави [298, с. 173]. Принцип духовної ієрархії не означає дискримінації, а навпаки доводить, що всі ступені буття людини є необхідними з позиції потреб суспільства, утворюють різноманітність, яка є благом. Людина має право триматися власного рівня розвитку – мати свою «мудрість» [298, с. 191, 208]. Цей висновок у А. Лавджоя дістав назву «етика середньої ланки», що обґрунтовано в принципі відповідності природі [298, с. 101]. Надалі цей підхід А. Лавджой трактує як «заклик до недосконалості – певна етика розважливої посередності» [298, с. 207], отож людина має право не претендувати на досконалість. Розвиток посередності логічно вів до заперечення ідеї вдосконалення людини, моральних заповідей. Так поступово формувалася відповідна «мудрість»: пам'ятати про власні межі, а водночас заперечувалася ідея вдосконалення та «шлях нагору» сходами буття.

Проблема особистісного й знеособленого життя була предметом філософських роздумів Е. Муньє. Філософ критикував марксистське розуміння особистості як її розчинення в соціальному, а марксистську філософію вважав знеособленою [388, с. 43, 48]. Під особистістю філософ розумів універсальну людину, здатну до творчості. Для розуміння сутності людини він використовує християнські підходи й поняття: досягти рівня особистості можна лише тоді, коли відмовишся від свого егоїзму, що сприятиме спасінню [388, с. 44]. Е. Муньє вніс суттєве доповнення до розуміння особистості в християнстві та філософії

Канта. Якщо християнські філософи й І. Кант усю силу їхньої критики скеровували на подолання людиною природних потреб, то Е. Муньє акцентує увагу на перетворенні самого життя. «Проблема полягає не в тому, щоб відмовитися від чуттєвого життя, від життя серед речей, усередині обмежених суспільств, а в тому, щоб перетворити саме життя» [388, с. 60]. Особистість починається з перемоги над власним егоїзмом і виходом у соціум.

Е. Муньє чітко розмежує поняття «індивід» та «особистість». Індивід – це людина, яка перебуває під впливом природного, натомість особистість – це самотворення. Урешті-решт, він робить висновок: особистість – це спосіб життя, який характеризує на основі таких ознак: покликання, втілення та залучення до життя суспільства. Кожна людина має в житті місію реалізувати свій потенціал, свій образ у продуктах власної діяльності й жити в єдності із суспільством. Якщо особистість втрачає одну з ознак, то вона стає на шлях деградації [388, с. 59–60, 301]. Отож філософ сформулював систему критеріїв особистості. На основі розуміння сутності особистості Е. Муньє поставив філософський діагноз ХХ ст.: «Справжнім злом століття є те, що всім нам зазвичай не вистачає особистісного начала» [388, с. 60], а тому ставить завдання: відтворення його в усіх сферах суспільного життя [387, с. 61]. Отож філософія персоналізму була реакцією, з одного боку, на комуністичну й фашистську ідеологію, а з іншого, – на знеособлену європейську реальність.

Німецький філософ-неоплатонік Е. Кассирер (1874–1945) визначив архімедову точку опори філософів різних напрямів – це самопізнання, яке є передумовою самореалізування [248, с. 444]. Важко не погодитися з цією думкою. Філософ робить спробу зрозуміти сутність людини і доходить висновку, що вона не залежить від зовнішніх обставин, а залежить від того, як людина оцінює сама себе. Можна сказати, що це суб'єктивізм, але якщо людина буде чесною перед собою, то вона знає свій духовний потенціал і може дати об'єктивну відповідь на запитання: «Хто вона є?» На основі аналізу філософських концепцій людини Е. Кассирер доходить висновку: «Сучасна теорія людини втратила свій ідейний стрижень, а натомість ми отримали повну анархію думки» [248, с. 466]. Філософ усвідомлює, що такий стан поглядів на сутність людини є небезпечним не лише в теоретичній площині, а є загрозою для етичного й культурного життя. Е. Кассирер визнає

принцип ієрархії і виступає проти раціоналістичного розуміння людини (*animal rationale*, розумна тварина) на тих підставах, що розум є неадекватним поняттям для цілісного розуміння людського життя і пропонує визначати людину як *animal symbolicum*, символічна тварина [248, с. 472], отожд, людина для світоглядної орієнтації потребує образів і символів.

У контексті ідей персоналізму мислив французький католицький філософ П. Тейяр де Шарден (1881–1955). Він сформулював принцип універсального розвитку й поширив його на духовні аспекти життя людини. Філософ уважав, що особистість є продуктом безконечної індивідуальної духовної еволюції, самозаглиблення свідомості, а суттєву роль у цьому процесі відіграє рефлексія [540, с. 116, 176].

У праці німецького філософа й соціолога М. Горкгаймера (1895–1973) «Критика інструментального розуму» (1947) знаходимо яскраві характеристики індивіда репродуктивного (посереднього) рівня розвитку. Філософ підкреслює, що основною формою поведінки сучасної людини стало пристосування [145, с. 94, 104–106]. М. Горкгаймер чітко висловив думку, що в сучасному суспільстві немає гуманітарних критеріїв людського буття, бо прагматизм зробив критерієм істини задоволення [145, с. 57]. Уважаємо, що критика М. Горкгаймером інструментального розуму є критикою способу життя посередньої людини, яка звела розум до технологічного інструменту.

Проблему особистості Ж. Маритен досліджував у площині метафізичної проблематики. Філософ критикував колег за те, що вони не досліджують особистість метафізично, тобто як первоначало суспільного буття, не аналізують її в контексті вдосконалення й діяльності на благо Іншого. Людина сягає рівня особистості тоді, коли до будь-якої іншої ставиться як до особистості. У площині ідей Т. Аквінського Ж. Маритен вважає особистість найбільшим витвором буття, у якому знаходить відбиття його істина [355, с. 48]. На основі зазначених аргументів філософ формулює таке визначення: «Особистість є субстанція, для якої характерна наявність душі як субстанціональної форми і яка живе не тільки біологічним та інстинктивним, але й інтелектуальним і вольовим життям» [355, с. 52]. Наведені думки й визначення надають достатньо підстав для висновку: уявлення Ж. Маритена про людину мають ієрархічний характер, людина

підноситься на рівень особистості тоді, коли долає біологічне й інстинктивне існування й реалізовує себе в любові до ближнього.

Е. Фромм послуговується ієрархічним підходом до розуміння людської сутності і виділяє плідні й неплідні соціально-психологічні орієнтації людини. Він розпочинає аналіз із неплідних орієнтацій: рецептивної, експлуаторської, здирницької та ринкової. Суттєвою рисою рецептивного типу є параліч критичних здібностей, що робить його залежним від інших. Цей тип потрапляє в залежність не лише від роботодавців, але й від інших людей, і стає нездатним будь-що зробити без зовнішньої допомоги [599, с. 66–67]. Рецептивний тип набув особливого поширення в суспільствах, де один клас отримав право експлуатувати інший. Оскільки маси не мають здібностей змінити соціально-економічні умови свого життя, то вони з повагою ставляться до експлуаторів, дивляться на них, як на своїх добродіїв, від яких отримують життєві блага. Незалежно від того, як мало отримує раб, кріпак, він вважає, що власними силами не зміг би досягти й цього, оскільки суспільство втлумачило йому, що він не здатен самостійно мислити й діяти [599, с. 81]. Звичайно, цей тип людини в процесі історії трансформувалася й в умовах ринку набув нових якостей. На перший погляд, здається, що в ринкових умовах рецептивний тип майже відсутній, але на місце соціальної залежності від «господаря» прийшла психологічна залежність від суспільної думки [599, с. 82], політичних лідерів, сталих форм буття, панівних наукових і філософських поглядів, засобів масової інформації. У тоталітарному суспільстві, де все регламентовано й розподілено, психологічна залежність набула масового характеру й охопила всі аспекти життя людини від економічного до світоглядного. Тому в умовах розподільчого соціалізму рецептивний тип орієнтації набув нових, соціально-психологічних й політичних рис. Умови життя сформували в цього типу людини не лише економічну, але й політичну, правову, світоглядну залежність. Отож рецептивний тип орієнтації, описаний Е. Фроммом, – це людина, яка в Конфуція, Платона, гностиків, християнстві, І. Канта й Г. Гегеля дістала такі назви: ница, раб власних нерозвинутих потреб, соматик, тілесна, природна людина.

Експлуаторську, здирницьку, ринкову форми орієнтації можна об'єднати в одну групу, бо в них є спільна риса – їх спонукає вигода, від економічної до ідеологічної. Індивіди експлуаторської, здирницької, ринкової форми орієнтацій – це соціально-психологічні

модифікації людини посереднього рівня розвитку. Ці типи орієнтації Е. Фромм відносить до репродуктивних типів, коли людина сприймає світ таким, яким він є. Індивіди такої орієнтації не здатні внести у світ щось нове, конструктивне, творче. Цьому фроммівському типу відповідає людина маси (Х. Ортега-і-Гассет) та зовнішня людина в християнстві.

Протилежна орієнтація – плідна, творча, коли людина одночасно бачить світ з усіма його суперечностями, але разом з тим збагачує його своєю енергією. В основі плідного типу лежить любов до конструктивної діяльності [599, с. 91–93]. Порівняємо людину плідної орієнтації з духовною людиною (християнство). Спільним у них є те, що, по-перше, вони здатні розв'язувати проблеми, збагачувати й розвивати буття; по-друге, орієнтовані на діяльність, котра є для них засобом реалізації їхнього духовного потенціалу. Отож Е. Фромм констатував наявність у житті психологічних типів і дав їм чіткі соціально-психологічні характеристики, але не поставив питання про причини, що їх породжують.

Характеристику неплідного типу людини знаходимо в працях німецько-американського філософа й соціолога Г. Маркузе (1898–1979), який уживає поняття «одновимірна людина». Цей тип людини постає у філософа результатом діяльності його еліти. «Одновимірне мислення систематично насаджують виробники політики та їхні намісники у сфері масової інформації» [362, с. 19]. Синонімом поняття «одновимірна людина» у філософа є поняття «раб». Цікаво зауважити, що це поняття Г. Маркузе вживає без лапок. Він пише: «Хоча раби розвиненої індустріальної цивілізації перетворилися на сублімованих рабів, вони досі залишаються рабами <...> Це і є справжня форма рабства: існувати як інструмент, річ» [362, с. 43]. Учений характеризує внутрішній світ сучасного раба як «щасливу свідомість» [362, с. 99]. Людина з такою свідомістю цілковито сконцентрована на задоволенні безпосередніх матеріальних потреб і готова погодитися із злочинами сучасного суспільства.

Швейцарський психолог К. Юнг (1875–1961) зробив фундаментальний внесок у теорію особистості, зазначивши, що її необхідно будувати без будь-яких припущень [666, с. 136], бо вони закладають помилки. Концепція архетипів К. Юнга побудована на принципі духовної ієрархії. З одного боку, архетипи – це загальні закономірності, панівні сили, які ще не усвідомлені наукою, але

інтуїтивно зафіксовані людиною й набувають форми колективного підсвідомого, а з іншого, – вони закріплюються в психіці та поведінці й набувають характеру індивідуального підсвідомого. К. Юнг пише: «Архетип – це душевний орган, який є в кожного» [667, с. 58], тобто в поведінці кожної людини можна спостерігати той чи той архетип.

Проаналізуємо архетипи К. Юнга порівняно з іншими ієрархічними концепціями людини. К. Юнг сформулював кілька архетипів: «Дитина», «Тінь», «Аніма», «Анімус», «Старий мудрець» та ін. Ознаками архетипу «Дитина» є незнання дійсності, безсилля та страх перед життям [667, с. 63–70]. Наведені характеристики корелюються з ознаками нищої, тілесної, природної, одновимірної людини: залежність від нерозвинутих власних потреб та соціального середовища, інтелектуально-психологічна примітивність. Архетип «Тінь» найбільше корелює з характеристиками посередньої людини. Тінь – це те, чого людина боїться в собі й у житті: іти шляхом цілісного, особистісного буття. Цей страх змушує її обирати шлях економічної, політичної, моральної конвенції [667, с. 212] – пристосування до колективного свідомого та підсвідомого. Шляхом конвенції людину змушують іти потреби власного тіла, сім'ї, дітей. Спільним для архетипу «Тінь» та зовнішньої (душевної) людини в християнстві, людини маси (Х. Ортега-і-Гассет) є орієнтація на власну вигоду в будь-якій формі. Архетипи Старого мудреця, Матері, Бога власне збігаються з таким типами людини як шляхетна (Конфуцій, Х. Ортега-і-Гассет), духовна (християнство). Соціально-філософську та інтелектуально-психологічну суть цих архетипів психолог відображає в таких твердженнях: вони беруть на свої плечі світ у всій його цілісності, володіють істиною, мають надзвичайну працездатність, розум, кмітливість [667, с. 164]. Особливий інтерес викликає підхід К. Юнга до трактування особистості, під якою він розумів людину, здатну до опору, наділену духовною цілісністю. Психолог доходить того самого висновку, що й Е. Фромм: новоевропейська людина далека від цієї цілісності, як небо від землі [667, с. 208–209]. Людина сягає рівня особистості лише тоді, коли обирає шлях індивідуалізації, а не шлях моральної, соціальної, політичної, філософської та релігійної конвенції. Що змушує людину обрати власний шлях і звільнитися від підсвідомої ідентичності з масою та не підкорятися панівним тенденціям? Психолог висновує, що таким спонуканням є призначення [667,

с. 212]. Погоджуємося з цим висновком, але вважаємо за необхідне його уточнити. Таким спонуканням для особистості є інтерес, а для генія – ідеал, який не розходиться з інтересом суспільства чи людства загалом. (Для порівняння додамо, що французький філософ-екзистенціаліст Г. Марсель (1889–1973) трактує поняття особистості через покликання. Особистість – це «відповідь на поклик» [365, с. 29]).

К. Юнг зумів передбачити проблеми, які сьогодні є найнебезпечнішими для людства: глобальний тероризм, психічні епідемії. Психолог-пророк попереджав, що людській спільноті загрожують не стихійні явища фізичного чи біологічного характеру, а явища психічні. У будь-який час яка-небудь химера може заволодіти психікою мільйонів людей, і тоді знову може початися або світова війна, або революція. Людині сьогодні слід боятися стихійних сил своєї психіки, які набагато перебільшують всі сили природи [667, с. 213–214]. Уважаємо, що тоталітарний соціалізм, фашизм, релігійний екстремізм, глобальний тероризм, процеси глобалізації, олігархічний капіталізм, рашизм, неоголошена війна Росії проти України – це прояви безконтрольної психічної енергії людини посереднього рівня розвитку.

К. Юнг уважав, що відповідь на виклики, перед якими опинилося людство у ХХ ст., здатна знайти лише особистість. Наш час потребує особистостей. Звільнення від залежності колективного підсвідомого запалює для інших світло маяка, який сповіщає про те, що *одному* вдалося позбутися фатальної ідентичності з масою, оскільки маса через свою підсвідомість не має жодного вільного вибору [667, с. 214]. Справді, людина маси не спроможна вийти за межі вигоди свого класу, партії, економічного клану, панівних поглядів і починає боротьбу проти свого супротивника, шукає ворога або вигадує його. Отож К. Юнг констатував факт нестачі особистостей у ХХ ст.

Крім Е. Фромма та К. Юнга, ієрархічний підхід до розуміння внутрішніх якостей людини розробляв А. Маслоу (концепція ієрархії потреб людини [366]). Проаналізувавши біхевіористичні, психоаналітичні, когнітивні та соціально-когнітивні, гуманістичні, феноменологічні й інші концепції особистості в європейській та американській психології [623], зазначимо, що їхні автори недостатньо рефлексують щодо філософсько-методологічних засад, на яких розбудовують власні теорії. Свідомо чи підсвідомо вони поділяють концепт «кожна людина – особистість».

Суперечливими й не до кінця з'ясованими залишаються погляди М. Гайдеггера на людину. Філософ у деяких моментах плутає поняття «людина» й «особистість», зокрема, розкриваючи сутність особистості, переходить до сутності людини [605, с. 47–49]. Це свідчить про те, що філософ не усвідомлював, що особистість – це вищий рівень духовного розвитку людини. М. Гайдеггер також не побачив здатності людини до розвитку. «Людина є власна можливість, але вона не може сама себе „творити”» [613, с. 152]. Це суперечлива позиція: з одного боку, людина має в собі всі можливості для свого розвитку, а з іншого, – не здатна сама себе вдосконалювати. М. Гайдеггер критикує позицію Дж. Локка й зазначає, що особистість не можна зводити до розумних вчинків і свідомості [605, с. 47] і підтримує позицію М. Шелера, що психічне життя не тотожне особистісному буттю. У контексті цих роздумів М. Гайдеггер визначає сутність особистості як здатність до екзистенції, протистояння дійсності [605, с. 47–48]. На нашу думку, тут М. Гайдеггер припустився фундаментальної помилки, вважаючи, що поняття *existentia* має пріоритет перед *essentia* [605, с. 43]. Уважаємо, що буття існуватиме тоді, коли буде відтворюватися сутність буття, а це можуть реалізувати лише особистості, які є первоначалом суспільного буття.

Осмилюючи феномен масової свідомості, німецький філософ-екзистенціаліст К. Ясперс (1883–1969) зазначив, що для мас головне значення має «*фіксація рівності*» [678, с. 314], тобто для пересічної людини потрібне філософське обґрунтування свого знеособленого існування, а тому трактування особистості з позиції «свідомість взагалі» відповідає потребам, очікуванням і прагненням людини маси. На основі цього концепту здійснюється виховання людини в напрямі рівності в небутті. За ширмою гуманності концепту «кожна людина – особистість», з одного боку, приховане бажання посередньої людини до панування, а з іншого, – зафіксовано її інтелектуально-психологічну обмеженість й небажання внутрішнього вдосконалення. Підсумовуючи знання про сутність людини маси, К. Ясперс зазначив, що посередня людина має потребу підняти свою посередність до загальнолюдського рівня [678, с. 314].

Людина, з позиції Ю. Габермаса, лише тоді може претендувати на рівень особистості, коли вона цілком соціалізована, вписана в

суспільні, культурні, смислові зв'язки. Особистість у філософа постає як символічна структура і є взірцем для природної людини [113, с. 80]. Розвиток природної людини до рівня особистості, на його думку, здійснюється через навчання. Уважаємо, що тут Ю. Габермас помилився – це відбувається насамперед у процесі виховання.

Як ми вже зазначали, ієрархічний підхід до розуміння сутності людини не дуже шанують представники модерної й постмодерної філософії, проте він не зник з філософського обрію. Американський філософ Е. Макінтайр, відчуваючи моральну кризу західної людини ХХ ст., намагається з'ясувати її причини. Філософ починає аналіз із загальної схеми, яку започаткував ще Аристотель у «Нікомаховій етиці». Цю схему філософ називає телеологічною і трактує її як «протилежність між людиною-як-вона-є і людиною-якою-вона-могла-б-бути-якби-усвідомила-свою-сутнісну-природу» [344, с. 81]. Можна погодитися із запропонованою схемою, але Е. Макінтайр не зрозумів, що її витoki перебувають в ієрархічній природі людської сутності, тоді як Аристотель, середньовічні філософи й класики німецької філософії це прекрасно усвідомлювали. Ця схема відображала ієрархічний зміст людської сутності. Отож Е. Макінтайр побачив лише те, що на поверхні, проте правильно зазначив, що мораль покликана допомагати людині досягти своєї сутності й бути підґрунтям людського буття [698, с. 181–204]. На цьому шляху людина має впорядковувати, культивувати навички й дії, про які говорить етика. Урешті-решт філософ висновує: «Маємо троїсту схему, у якій людська-природа-як-вона-є (людська природа в її ненавченому стані) є первинно розбіжною й неузгодженою з приписами етики й потребує перетворення через навчання практичного розуму й досвіду на людську-природу-якою-вона-могла-б-бути-якби-усвідомила-свій-*telos*. Кожен із трьох елементів цієї схеми – концепція ненавченої людської природи, концепція заповідей раціональної етики і концепція людської-природи-якою-вона-могла-б-бути-якби-усвідомила-свій-*telos* – вимагає посилення на інші два...» [344, с. 81–82]. Цю схему визнають християнство та іслам, оскільки вони визнають ієрархічну природу людської сутності. Отже, умовою розвитку людини є усвідомлення своєї мети (*telos*) і приписів етики.

Класична (тричленна) версія моральності в епоху модерну зазнала поразки, оскільки, на думку Е. Макінтайра, розум відкинув

«будь-який телеологічний погляд на людську природу, будь-який погляд на людину як таку, що має сутність, яка визначає її істинну кінцеву мету» [344, с. 84]. Відкинувши телеологічну мету й божественні приписи, модерна мораль перетворилася в двочленну. Намагаючись зрозуміти витoki відмови від тричленної схеми, Е. Макінтайр розглядає таку причину як появу індивідуального морального суб'єкта, який би сприймав себе і сприймався філософами як найвищий моральний авторитет [344, с. 96]. Філософ доводить, що спроби обґрунтувати мораль, спираючись на людське прагнення до щастя й користь, виявилися невдалими. Індивідуальний моральний суб'єкт як продукт Просвітництва зазнав поразки. Е. Макінтайр визнає, що сучасна моральна ситуація має парадоксальний характер. Людину в процесі виховання орієнтують бути свідомим моральним суб'єктом, але середовище просякнуте маніпулятивними технологіями, а тому людина змушена ставати на шлях маніпуляцій [344, с. 104–105].

Намагаючись знайти підґрунтя моралі, Е. Макінтайр звертається до героїчного минулого стародавньої Греції й розглядає чесноти, трактуючи їх як досконалості. Чесноти є проявом не лише людських якостей, але й певного типу соціальної структури. Результатом цього дослідження став висновок, що підґрунтям моралі в стародавній Греції була єдність людини з полісом-державою. Людина стає героєм в античних суспільствах через свою діяльність, через те, що присвячує своє життя полісу.

Посилаючись на Аристотеля, Е. Макінтайр розрізняє чесноти, яких людина прагне в повсякденному житті, і чесноти, які є дійсно благом. З одного боку, чесноти – це ті якості, які орієнтують людину на щастя та процвітання. Водночас він виокремлює чесноти, які допомагають досягти досконалості, мети й стану належного життя [344, с. 222, 224]. Е. Макінтайр дає таке визначення чеснот: це набуті внутрішні якості, які сприяють досягненню внутрішніх благ [344, с. 283]. Важливою чеснотою людини філософ вважає справедливість [698, с. 244–256]. Чесноти філософ пов'язує з поняттями «самість», «Я», «особистість», а їх зміст пояснює на основі здатності бути суб'єктом власної історії й бути відповідальним за інших і власне «Я» [344, с. 321–323]. Отже, почавши з моралі, А. Макінтайр дійшов до особистості й фундаментального питання: що забезпечує єдність індивідуального й суспільного буття? На це запитання філософ дає таку відповідь:

потрібна концепція блага. Водночас він усвідомлює, що віднайти благо й сформувавши в собі чесноти поза межами суспільства неможливо, оскільки чесноти формуються в процесі діяльності на благо суспільства. Філософ підсумовує: підґрунтям моралі є єдність людини й суспільства та діяльність на його благо. Найвища форма цієї досконалості – особистість. Отож Е. Макінтайр дійшов того самого висновку, що й І. Кант. Особистість у Макінтайра – це пошук єдиного блага людини й суспільства. Особистість у Канта – це людина, яка усвідомила моральний закон і свої обов'язки перед суспільством. Результати висновків виявилися тотожними, але їх отримано різними шляхами, що є доказом того, що поняття особистості й моралі органічно пов'язані й формуються в процесі діяльності на благо суспільства.

Сучасний американський філософ Г. Франкфурт розвиває концепцію особистості на основі дослідження ставлення людини до своїх бажань. Критерієм рівня розвитку людини є здатність рефлексувати над власними прагненнями. Філософ виокремлює бажання першого рівня, що народжуються від задоволення безпосередніх потреб і бажання другого рівня (коли людина замислюється над проблемою: наскільки їй потрібні ті чи ті бажання першого рівня) [691, с. 13]. На другому рівні формується свобода волі, відповідальність за своє життя. У процесі подолання прагнень першого рівня народжується особистість, яка починає жити власною волею, розрізняє фактичне існування й належне. Прагнення другого рівня конституують життя людини [691, с. 16, 21].

Сучасний канадський філософ Ч. Тейлор, досліджуючи життя модерної людини, зауважує, що в цю епоху було втрачено ієрархічну систему координат для розуміння людської сутності. Філософ заперечує ті підходи, що пропонують відкинути систему моральних координат, а життя без координат відносить до нижчого гатунку. Ч. Тейлор виокремлює нижчі й вищі форми життя. Вищі пов'язує з етикою честі, яка є характеристикою справжньої людини [538, с. 35–39]. Для обґрунтування своїх поглядів він звертається до філософії Платона й так тлумачить вище життя: «Вищим є таке життя, у якому розум – чистота, лад, межа, незмінне – править бажаннями з їхньою схильністю до надмірності, невситимості, мінливості, суперечливості» [538, с. 36]. Для характеристики вищих форм життя філософ використовує поняття самість, «неушкоджена особистість» [538, с. 44], проте прикладів такого життя в

постмодерному світі не знаходить, а тому посилається на історичні факти: особистості відігравали в християнстві важливу роль. Окрім нижчої й вищої форм життя, філософ виокремлює ще серединне, яке характеризує через невизначеність щодо смислу життя. Філософ намагається поєднати вище життя з новочасними уявленнями про цінність життя пересічної людини. Свій підхід до розуміння людини Ч. Тейлор назвав типовими вимірами морального / духовного життя [539, с. 23–24]. Ієрархічний підхід Ч. Тейлора до розуміння людської сутності підтримує А. Баумейстер і називає його морально-онтологічним [38, с. 372].

Осмислюючи роздуми Ч. Тейлора, зауважимо, що вони суперечливі й водночас відображають стан західної суспільної свідомості та філософської думки. З одного боку, філософ сумує за середньовічною ієрархічною системою координат, а з іншого, – перебуває під впливом модерного концепту «кожна людина – особистість» й неадекватних уявлень про людську гідність. Філософ говорить про нижчу, серединну й вищу форми морального життя, але не наважується сказати, що це рівні духовного розвитку людини, оскільки, можливо, боїться реакції філософської й суспільної свідомості, яка це може сприйняти за образу людської гідності й підрив європейських цінностей.

Підсумовуючи, зауважимо, що підхід Е. Макінтайра, Г. Франкфурта й Ч. Тейлора свідчить про те, що західна філософія відчуває духовну кризу, пов'язуючи її з відсутністю смислу життя, недостатністю моралі, проте не може вийти за межі чинної парадигми. Філософи доходять єдиного висновку: особистість є уособленням моралі, формування особистості й моралі відбувається, з одного боку, в процесі діяльності на благо суспільства, а з іншого, – обмеження безпосередніх потреб. Так постмодерна філософія опинилася в залежності від суспільної свідомості та спрощених уявлень про людську сутність і гідність. Уважаємо, що виокремлення ступенів духовного розвитку не є образою людської гідності, а, навпаки, спонукає людину до вдосконалення.

Додаткову інформацію для осмислення концепту «кожна людина – особистість» надають ідеї французького соціального психолога С. Московічі (1925–2014) про соціальні уявлення [384; 385]. Філософською основою соціальних уявлень, що виникають у пересічної людини, є переконаність у їхній об'єктивності. Соціальні

мрії й уявлення пересічної людини під час Великої французької революції про рівність трансформувалися на основі поглядів Н. Мак'явеллі й К. Гельвеція в «теорію», що кожна людина є особистістю. Роздуми С. Московічі збігаються з роздумами Г. Патнем про те, що в науковій теорії слід відрізнити факти від ціннісних суджень. Факти говорять, що не всі люди здатні чинити розумно й морально, рефлексувати щодо власних дій, багато хто є далеким від досконалості, а тому не варто до кожної людини застосовувати ідею особистості як досконалої людини. Незважаючи на це, до кожної людини треба ставитися як до особистості. Отож у твердженні «кожна людина – особистість» відбито соціальні уявлення народних мас (досягти рівня досконалої людини) та ідеологічні претензії третьої верстви отримати світоглядне підґрунтя для того, щоб бути суб'єктом політичної та правової діяльності. Концепт «кожна людина – особистість» є ціннісним судженням. Він має сенс і є розумним у соціально-політичному, правовому, моральному контекстах, але не відповідає людській сутності.

Критика концепту «кожна людина – особистість» викликає часом дивні інтелектуальні та емоційні реакції. Сумніви щодо його науковості сприймають як замах на гуманітарні основи буття, а інколи як фашистську ідею. Ми стверджуємо, що цей концепт філософська та психологічна думка прийняла без достатнього обґрунтування. У постмодерну епоху *абсолютного панування посередньої людини* цей концепт набув загального гуманітарного значення. Подальше його панування загрожує остаточній деградації людства. З одного боку, цей концепт заперечив ідеї Конфуція, Платона, Аристотеля та філософів Середньовіччя щодо духовної ієрархії, а з іншого, – абсолютизував принцип політичної, правової та моральної рівності. Морально-політичні прагнення народних мас до рівності епоха Просвітництва й Велика французька революція реалізували спрощено й формально, що було емоційною й інтелектуальною реакцією третьої верстви на абсолютизм та ієрархію середньовічного суспільства.

Стан хаосу в постмодерних гуманітарних науках, філософії й психології зокрема, щодо трактування змісту особистості вигідний посередній людині. Можна розробляти будь-які концепції й заробляти наукові ступені та звання, але треба мати на увазі: якщо гуманітарні науки не допомагають розвиткові людини, то вони сприяють її деградації. Тому філософія несе першочергову

відповідальність за постмодерний хаос суспільного буття. Доказом є антрополого-глобальна катастрофа, що наближається. У контексті цих роздумів виникають питання: чому так сталося; у чому полягають методологічні причини такої жахливої помилки? Сформувалася фундаментальна, але не усвідомлювана суперечність між філософією й реальним життям. Постмодерна філософія існує в одному світі, а її теорії стосуються людей, які живуть у зовсім іншому світі. Попри те, що у філософії панує твердження «кожна людина – особистість», але насправді існує жорстка соціальна ієрархія. Під впливом глобальних викликів мусимо зробити висновок про безплідність постмодерної філософії, яка не дає можливості осмислити первоначала суспільного буття. Можна по-різному сприймати ці роздуми, але їх не можна ігнорувати.

Сформулюємо свій варіант відповіді. Дуже часто гуманітарні науки розвиваються не через механізм зняття (нова теорія має органічно містити попередню, як це відбувається в природничих науках, наприклад, квантова механіка органічно ввібрала в себе класичну фізику), а через заперечення. Гуманітарії з цієї ситуації мають зробити висновок: щоб не потрапляти в такі ганебні ситуації, вони мусять рефлексувати щодо теоретичних засад, а не приймати їх на віру та не потрапляти під вплив колективного несвідомого. Концепт «кожна людина – особистість» сформулював не лише хибну парадигму для суспільних наук, але й тупиковий напрям розвитку суспільства, що закономірно призвело до антрополого-глобальної катастрофи. Філософія й психологія XIX–XX ст. не рефлексували щодо власного категоріального апарату. Про цей дивовижний факт М. Ярошевський зауважив: «Категоріальні схеми сам суб'єкт творчості в процесі конкретного наукового дослідження не усвідомлює» [675, с. 21], тобто учений підтверджує роздуми Т. Куна щодо того, що парадигми часто мають неусвідомлюваний характер. Навіть страшно уявити, як багато залежить від трактування одного філософського поняття.

Досліджуючи погляди сучасних провідних європейських філософів на ідею особистості, спостерігаємо боротьбу двох тенденцій: особистісної, яка визнає принцип духовної ієрархії, і знеособленої, яка на догоду посередній людині стверджує, що кожна людина є особистістю. Проголосивши кожного індивіда особистістю, філософія знищила ідеал, а оскільки святе місце порожнім не буває, то людина маси проголосила себе взірцем. У

концепті «кожна людина – особистість» це якраз і здійснено. Філософія разом із психологією виконують соціальне замовлення панівної еліти, що складається з людини посереднього рівня розвитку: суспільству потрібна не особистість, а посередня людина. У суспільстві існує табу на особистісне, хоча офіційно визнано, що кожна людина є особистістю. Саме це дозволяє говорити, що цей підхід має політико-ідеологічний підтекст. Усвідомити витoki й механізми формування концепту «кожна людина – особистість» й утвердити в суспільній свідомості принцип духовної ієрархії – це означає розв'язати завдання, над яким працював З. Фройд: як несвідоме зробити свідомим. Що заважає філософам і психологам відмовитися від концепту «кожна людина – особистість» і перейти до світоглядного закону «особистість – принцип буття»? Звичайний страх, який гальмує мисленнєву активність.

Отже, людство сьогодні живе й не усвідомлює первоначал свого буття. Таке життя – це тварне животіння. Подолати цю трагічну тенденцію можна лише відродженням принципу духовної ієрархії, що, своєю чергою, означає відродження ролі та значення особистості в усіх сферах суспільного життя. Ієрархічний, особистісний напрям до розуміння духовної сутності людини в європейській філософії у ХХ ст. не зникає. Розпочинає цей аналіз М. Шелер, продовжують Х. Ортега-і-Гассет, Е. Кассирер, Е. Муньє, М. Горкгаймер, К. Ясперс, Г. Маркузе. М. Шелер чітко розрізняє поняття «індивід» та «особистість», Х. Ортега-і-Гассет доводить, що в європейському суспільстві ініціатива перейшла до людини маси, а Е. Муньє висновує, що в європейському житті бракує особистісного начала, і висуває ідею персоналістичної революції. Ієрархічний підхід до розуміння сутності людини був реакцією на знеособлену європейську дійсність, але вплив цього підходу на знеособлену дійсність був близьким до нуля. Друга світова війна не змінила ситуації, що надало підстави К. Ясперсу зробити висновок, що дух втратив вплив на дійсність і перетворився на засіб. У Європі формується суспільство споживання. Людина не хоче «бути», а прагне «мати». Філософи критикують суспільство споживання, але не наважуються виступити проти суспільної думки, а точніше переосмислити сталу, загально визнану й очевидну парадигму: «кожна людина – особистість». Тиск цієї парадигми настільки сильний, що в гуманітаріїв не вистачає духовного потенціалу й мужності, щоб з'ясувати істину.

2.4.3. Ідея особистості в сучасному християнському персоналізмі. Ідея особистості є центральною в християнському персоналізмі. Сучасний американський філософ Дж Кросбі досліджує особистість у контексті філософії І. Канта й М. Шелера й уважає, що її формування відбувається в моральній сфері. Особистість «є ціллю в собі» й існує заради себе [284, с. 36]. Маючи на увазі, що будь-яке філософське твердження є відбиттям онтологічних умов життя людини, запитаємо: чим зумовлений вислів особистість «є ціллю в собі». Уважаємо, що це твердження сформульовано всупереч рабовласницьким соціально-політичним умовам, коли людина була власністю іншого, та означає, що людина «володіє собою, а тому ніколи не може належати іншому як його власність» [284, с. 45], існує заради себе, є самостійною у своєму існуванні. Філософ розуміє, що ці твердження можуть витлумачити спотворено, а тому наголошує, що вони означають здатність людини бути суб'єктом діяльності, робити себе метою власної діяльності. Значущість особистості настільки важлива, що вона не може бути частиною будь-чого, навіть частиною суспільства. «Особа сама є цілістю, самостійною цілістю, а тому й не вкладається в категорію звичайної „частини”» [284, с. 39]. Філософ звертає увагу, що особистість ніколи не ідентифікує себе з роллю, яку їй доводиться виконувати в соціумі, бо це веде її до деградації. Поняття особистості Дж. Кросбі пов'язує з буттям: «особа є самостійним буттям» [284, с. 43]. Указівка на зв'язок між особистістю й буттям має фундаментальне значення. Отже, *бути* означає бути особистістю.

Ідеї Дж. Кросбі розвиває американсько-український філософ Д. Федорика, який стверджує, що мета людини – *бути*, бути власним втіленням [567, с. 139]. Варто уточнити ці твердження: *бути* – означає бути суб'єктом діяльності, бути цілістю. Гідність особистості Д. Федорика пояснює в таких термінах: особистість сама проектує своє життя, тобто є суб'єктом власних духовних зусиль. Філософ звертається до первісного значення поняття «буття»: «стояти випростано й прямо», а сучасною мовою звучить як «по-вставання» – досягнення власної межі [567, с. 143]. Здатність людини до самостійності й самопосідання Д. Федорика трактує як онтологічну гідність людини [567, с. 145], проте ця думка потребує уточнення. Треба говорити не про онтологічну

гідність, а про онтологічну сутність людини, яка полягає в тому, що кожен має в собі особистісне начало як здатність до духовного вдосконалення. Отже, коли ми говоримо: «Кожна людина – особистість», то маємо на увазі, що кожен має гідність, але онтологічне начало людини може бути актуалізовано, а може залишитися в потенційному стані. Перехід до особистісного буття людина має здійснити самостійно, за власним вільним вибором. Почуття гідності не обмежується власною персоною, а поширюється на іншу людину. Визнаючи гідність іншої людини, особистість бере участь у бутті іншого.

Сучасний німецький філософ Р. Шпеман звертає увагу на недоречність ототожнення понять особистість і людина, а також на неправомірність уживання поняття особистості для підкреслення соціального статусу людини, як це було в Стародавньому Римі. Філософ підкреслює, що поняття особистість означає носія певних якостей [653, с. 279]. Р. Шпеман ставить собі завдання відшукати підстави формування особистості й доходить висновку, що джерелом особистості є людське серце. «Поняття „серця” є тим поняттям, що пізніше лягло в основу поняття особи» [653, с. 293]. На основі поглядів С. Боеція, Сен-Вікторського, Томи Аквінського Р. Шпеман трактує особистість як першу субстанцію, першу усю, що стосується не класу речей, а елемента класу [653, с. 305]. Останнє твердження свідчить, що середньовічні теологи розрізняли поняття людина й особистість. Особистість – це той, хто існує «per se» (сам собою) і керує своїми вчинками, а тому є способом існування розумної природи.

Центральною ідеєю праці «Бути – означає бути субстанцією-у-відношенні» сучасного американського філософа Н. Кларка є думка про те, що особистість – це той, хто своєю діяльністю відтворює систему суспільних відносин. Така особистість є субстанцією. Філософ доводить органічний зв'язок між дійсним буттям і субстанцією: «Де є хоч якийсь дійсне буття, там повинна бути і субстанція...» [259, с. 311]. Єдність між субстанцією і буттям сприяє формуванню принципів єдності, тотожності й цілісності [259, с. 312]. Н. Кларк акцентує увагу на принциповій відмінності між розумінням субстанції в Аквіната, у філософії Дж. Локка та модерній філософії. Остання трактує субстанцію як інертний, статичний і непізнаний субстрат. На основі філософії Аквіната Н. Кларк доводить, що діяльність, з одного боку, є формою існування субстанції, тобто

особистості, а з іншого, – показником розвитку самої субстанції-особистості [259, с. 312]. Мета субстанції – самовираження в діяльності, тобто субстанція має динамічну природу, змінюється відповідно до умов, але ця зміна стосується її зовнішніх аспектів. «Вона (субстанція-особистість. – В.С.) не стає інакшим буттям, суттєво відмінним від того, чим вона була раніше. Отже, бути субстанційно самоідентичним не означає бути незмінюваним. Справжня самоідентичність є динамічною й містить у собі великий діапазон змін, хоча і в певних межах» [259, с. 314]. Фундаментальною ознакою субстанції є здатність творити систему соціально-політичних, моральних, духовних відносин. Отож субстанція водночас існує в собі і для інших.

Сучасний австрійський філософ Й. Зайферт звертає увагу на те, що особистість є багатоманітним буттям, проте може бути носієм суттєвих протилежностей [215, с. 361]. Філософ розмежовує матеріальну й духовну субстанцію. Матеріальна субстанція є не лише субстанцією нижчого порядку, вона може бути названа субстанцією лише умовно, це не особова субстанція [215, с. 364]. Й. Зайферт погоджується з Дж. Кросбі та стверджує, що «особа є найдосконалішим існуванням <...> в усій природі» [215, с. 366]. Філософ докладно аналізує й роз'яснює відмінності між буттям *в собі* субстанції та несвідомим буттям. Останнє є ніщо порівняно з буттям особи, яке відбувається свідомо. Філософ, посилаючись на А. Августина, Бонавентуру, Аквіната, Е. Штайн, відстоює тезу, що «сапопосідання особи в cogito і в особовому самопізнанні виникає лише тоді, коли дух пізнає себе у світлі незмінних, вічних, суттєвих законів. <...> Особа досягає свого самопосідання й правдивого самопізнання тільки тоді, коли вона правдиво бачить себе не лише в своїй емпіричній фактичності зі своїм фактичними бажаннями, потягами, інстинктами та прагненнями, але коли вона визнає суттєву правду про себе, тобто коли розуміє позачасову суттєву структуру свого буття, своїх актів і свого покликання» [215, с. 368]. Й. Зайферт виокремлює особове та неособове буття й наголошує на необхідності розробляти персоналістичну метафізику [215, с. 369]. Філософ відверто заявляє про аксіологічний та екзистенційний пріоритет особистості над знеособленим буттям на тих підставах, що буття особистості є необхідною умовою вдосконалення інших, може реалізовувати найвищі цінності, моральне добро й любов [215, с. 373].

Отже, сучасний християнський персоналізм ґрунтується на принципі духовної ієрархії, визнає значущість особистості для суспільного буття, тілесну людину трактує як матеріальну субстанцію, а особистість як духовну. У християнстві поняття особистість постає втіленням логосу, правдивої, справжньої людини – уособленням буття. Водночас християнський персоналізм не наслідуються піти проти колективного свідомого й несвідомого та відверто сказати, що концепт «кожна людина – особистість» відображає лише частину дійсності: у кожній людині є гідність (людина є метою в собі), але не кожна людина сягає рівня особистості. Уважаємо, християнські філософи-персоналісти опинилися в залежності від ідеологічних уявлень, в основі яких лежить принцип людиноцентризму. Християнські персоналісти не виходять у повсякденне життя, не наважуються перенести принцип ієрархії в реальність, а тому постає філософська проблема: установити кореляцію між поняттями християнського персоналізму та повсякденними уявленнями людини про власну сутність. Водночас християнські персоналісти в умовах кризи метафізики доволі чітко відчували потребу розроблення персоналістичної метафізики.

2.5. Світоглядна боротьба навколо проблеми особистості в російській філософії XIX–XX ст.

У російській філософії після Жовтневого перевороту в 1917 р. існувало два основні підходи до розуміння змісту поняття «особистість»: офіційний (марксистський) і філософів-емігрантів, проте навіть у марксистській філософії існували підходи, які лише за формою були марксистськими.

Отже, завданням підрозділу є аналіз основних течій у розумінні проблеми особистості в російській філософії.

2.5.1. Ієрархічний підхід до розуміння людської сутності в російській філософії XIX – поч. XX ст. У російській соціально-філософській думці започаткував дослідження людини посереднього рівня духовного розвитку філософ і письменник О. Герцен (1812–1870) [136, с. 469–481], який спирався на роботи англійського філософа й економіста Дж. Ст. Мілля. Ідеї О. Герцена розвиває, ідеолог панславізму К. Леонтьєв (1831–1891). У незакінченій праці «Середній європеєць як ідеал і знаряддя

всесвітнього руйнування», яку він писав протягом 1872–1884 років (опубліковано лише в 1912 році), проаналізовано творчість відомих на той час європейських науковців і письменників (Абу, Бокля, Шлоссера, Прудона, Бабефа, Кабе, Жорж Занд) і доведено, що ідеалом у них є посередня людина, а наслідком її панування – деградація європейського духовного та соціально-політичного життя [315, с. 157–159].

Про роль і значення проблеми особистості в російському та європейському житті й у духовній сфері зокрема, свідчить стаття попечителя Київського навчального округу М. Юзефовича. «Про значення особистості в нас і на Заході» (написана 1857, опубл. 1906). Автор усвідомив значущість особистості в суспільному житті й історії. М. Юзефович дослідив і сформулював відмінності між західним і російським розумінням особистості. *Одиницею*, тобто первоначалом буття російського народу, є *мир* (община), а не окрема людина: «Людина ж, окремо взята, представляла тільки частину цілого, дріб» [663, с. 6]. На думку М. Юзефовича, специфіка російської общини сформувала особливий тип особистості, в основі якого лежала християнська любов до ближнього, що поєднувалося з православною вірою. Безумовно, М. Юзефович є апологетом російської общини. Він уважає, що на Заході одиницею суспільного життя є окрема людина, яка вимагає від інших визнання своєї значущості, своїх прав, що формує почуття егоїзму, бо така людина зовнішній інтерес ставить вище за внутрішній [663, с. 11]. Ці два начала сформували дві різні форми суспільного життя й два підходи до розуміння особистості. На основі цього М. Юзефович пояснює відмінності в розвитку Заходу й Росії. «Воно одне (особисте начало. – В. С.) саме собою визначило як у нас, так і на заході весь головний зміст життя» [663, с. 18]. І далі: «Це начало було головним рушієм духу й, отже, життя, коренем, з якого розвивалися всі гілки як нашої, так і західної освіченості» [663, с. 22]. Отож незважаючи на хибність політичної позиції, історичних поглядів і недооцінку європейської культури та філософії, М. Юзефович правильно зрозумів, що особистість є первоначалом суспільного буття й освітнього процесу, а усі інші чинники розвитку вважає другорядними. Відмінності в розумінні особистості М. Юзефович пояснює різними потребами. Орієнтацію на задоволення матеріальних потреб він трактує як ознаку зовнішньої людини, що не може бути метою

людського буття. Ідеалом є розвиток внутрішньої людини, людського духу [663, с. 26]. Російську людину було необґрунтовано ототожнено з внутрішньою (духовною) людиною, а західну трактовано як зовнішню. Відтак, із формального погляду все правильно, а зі змістовного – усе викривлено. Це надзвичайно цінний висновок працівника російської освіти. Підсумовуючи, зазначимо, що, по-перше, незважаючи на хибність політичних та історичних поглядів, особистість як начало буття визначено правильно; по-друге, визнано ієрархічний характер людської сутності; по-третє, проголошено значущість пріоритету духовного над матеріальним. Ці висновки особливо цінні тим, що сформульовані людиною, яка стояла на позиціях московського православ'я.

Проблема сутності людських якостей стає предметом дослідження в російській літературі, прикладом чого є роман Ф. Достоевського «Біси» (1872). Об'єктивним матеріалом до написання цього твору була соціально-політична боротьба за розбудову в Росії справедливого суспільства – соціалізму, задля чого, як уважали головні герої роману – революціонери, треба змінити соціально-політичний устрій, а людина зміниться автоматично. Цей примітивізм (одновимірність мислення, ігнорування складності, суперечливості, ірраціональності внутрішнього світу людини) побачив Ф. Достоевський. Подальша реакція комуністів на його творчість доводить, що письменник правильно відобразив спрощеність внутрішнього світу революціонерів.

Дослідження Ф. Достоевського продовжив В. Соловйов (1893–1900). Суспільні проблеми Росії філософ пов'язав з внутрішніми якостями людини. Проаналізувавши розбіжності між метою, яку ставили революціонери, та їхнім рівнем духовного розвитку, філософ дійшов висновку, що багато з них за їхньою сутністю були протилежні особистості. В. Соловйов не лише зрозумів обмежений духовний потенціал революціонерів, але й побачив усю недосконалість здібностей представників панівних класів і узагальнив їхні риси в образі антихриста, який, критикуючи Ісуса, говорить, що Христос як мораліст розділяв людей добром і злом, а я ж (Антихрист) з'єднаю їх матеріальними благами, які однаково необхідні добрим і злим, моя правда розподільча, я кожному дам те, що йому потрібно [515, с. 465]. Антихрист зрозумів, що потрібно пересічній людині: кому матеріальний

добробут, а кому владу. За цих умов людина зможе «забути» про моральні цінності. На жаль, у наведених думках є частка істини. В образі Антихриста бачимо риси революціонерів, пересічної людини, бюргера, представника еліти, а можливо, і вірянина. В. Соловйов пише, що антихрист вірив у Бога, але в глибині душі надавав перевагу собі. Він вірив у добро, але всевидюче око Вічності бачило, що ця людина плазує не лише перед принадою влади, а навіть перед безмірним самолюбством [515, с. 464]. Гадаємо, що своїми соціально-психологічними рисами Антихрист В. Соловйова надзвичайно схожий на посередню людину.

На початку ХХ ст. відбувався активний інтелектуальний пошук виходу з кризового стану, в якому опинилася європейська й російська людина. Письменник і філософ Д. Мережковський (1866–1941) зрозумів, що пріоритет в Росії належить посередній людині. У дусі Старого Заповіту він назвав її хамом і доводив, що її панування є великою загрозою. Перед обличчям цієї небезпеки він доходить висновку, що на зміну хаму мусить прийти майбутній Христос, в іншому разі це загрожує Росії загибеллю [370, с. 377]. Не треба цей висновок розуміти лише в релігійному аспекті. Філософський зміст його такий: на зміну хаму, тобто посередній людині, мусить прийти людина особистісного рівня розвитку.

Опозицію марксистському розумінню особистості в російській філософії на поч. ХХ ст. розпочав С. Булгаков. Особистість у філософа постає уособленням свободи, волі й розвинутої свідомості: «Особистість як живий синтез суб'єкта й об'єкта, тому являє собою абсолютно нерозкладний конгломерат свободи й необхідності, Я й не-Я» [88, с. 180]. Філософ розвиває підхід Ф. Шеллінга до особистості як єдності суб'єкта й об'єкта.

Українсько-російський психолог О. Лазурський (1874–1917) на засадах активного пристосування людини до середовища класифікував типи особистостей і виділив низький, посередній і високий рівні [300]. Це був науковий і суто матеріалістичний підхід, але він містив позитивне ядро – принцип ієрархії, який ураховував різний внутрішній потенціал людини. Сьогодні зрозуміло, що уявлення О. Лазурського не могли набути подальшого розвитку, оскільки суперечили марксистським поглядам на людину.

Отже, у російській філософській думці присутній принцип духовної ієрархії. Російські філософи відчували небезпеку,

пов'язану з пріоритетним становищем посередньої людини в суспільстві, але знеособлене російське суспільство, на словах проголошуючи пріоритет духовного, насправді орієнтувалося на матеріальне, яке реалізовувала посередня людина. До розуміння того, що особистість – це первоначало суспільного буття, як не дивно, дійшли не філософи, а представники сфери освіти (М. Юзефович). Відтак, у російській філософії, як і в європейській, відбувалася філософська боротьба навколо проблеми особистості.

2.5.2. Особистість у марксистській філософії.

Жовтневий переворот у Росії в 1917 р. деякі російські інтелігенти сприйняли як економічне та духовне розкріпачення людини, як прихід до влади особистості, проте спроби радянських філософів, психологів, педагогів, педологів: П. Блонського, Л. Виготського, О. Лосєва, С. Рубінштейна, О. Рівіна поставити на порядок денний формування особистості зазнали краху.

Марксистські погляди на проблему людини ґрунтуються на ідеях Л. Фюєрбаха, який аналізував людину в контексті *одиничне – загальне*. Усі роздуми щодо сутності людини й особистості в марксистській філософії починалися з твердження К. Маркса: сутність людини не є абстракт, притаманний окремому суб'єктові, у своїй дійсності вона є ансамблем усіх людських відносин [360, с. 3]. Як не дивно, марксизм творив концепцію особистості в контексті східної культури, коли людина підпорядковувалася родовому началу [514, с. 37].

Абсолютизація загального в розумінні людини яскраво проявилася в працях італійського філософа-марксиста А. Грамші (1891–1937). Філософ байдужий до конкретної людини. «Нас не цікавить, що собою являє кожна окрема людина ...» [147, с. 68], отож людська індивідуальність перебуває за межами інтересів марксизму. Він трактує сутність людини суголосно з Марксовим підходом як ансамблем суспільних відносин й обґрунтовує це тим, що вона «містить ідею становлення: людина постає, постійно змінюється зі зміною суспільних відносин» [147, с. 72]. А. Грамші критикує філософів за те, що вони прагнуть відшукати «людську природу», вважаючи такий підхід теологічним і метафізичним пережитком, оскільки «людська природа» перебуває в суспільних відносинах. Філософ-марксист критикує ідею морального вдосконалення людини й вважає її ілюзією [147, с. 76]. Отож у філософії А. Грамші немає ідеї особистості як досконалої людини.

Марксистське розуміння особистості знайшло доволі яскраве втілення в працях радянського педагога А. Макаренка (1888–1939): «Проблема особистості може бути розв’язана, якщо в кожній людині бачити особистість. Якщо особистість проектується тільки в деяких людях за якимсь спеціальним вибором, немає проблеми особистості» [339, с. 13]. А. Макаренко розглядає особистість в єдності з колективом та суспільством. «Не може бути особистості поза колективом, і тому не може бути відокремленої особистої долі та особистого шляху й щастя, протипоставлених долі та щастю колективу» [340, с. 47]. Процес виховання особистості теж пов’язаний з колективом, а точніше на окрему людину впливали через колектив. Якщо окремих індивід «випадав» з колективу, то карали весь колектив. За таких умов не могло бути відмінностей між поглядами окремої людини й колективом. Такий характер відносин доволі чітко охарактеризував А. Макаренко: «Відношення спільної та окремої мети в нас не є відношення протилежностей, а тільки відношення спільного (значить і мого) до окремого» [340, с. 47]. Отож філософським підґрунтям виховного процесу були відносини частини й цілого. Такий підхід узгоджується з поглядами Л. Фюєрбаха й К. Маркса. «Виховання є процес соціальний у найширшому розумінні слова» [338, с. 15], звідси робили висновок: якщо людина невихована, то в цьому винне соціальне середовище. Ідею формування морально досконалої людини А. Макаренко категорично заперечує: «Наш вихованець, хто б він не був, ніколи не може поставати в житті як носій деякої особистої досконалості, тільки як добра або чесна людина. Вона завжди має поставати передусім як член свого колективу, як член суспільства, який відповідає за вчинки не лише свої, але й своїх товаришів [340, с. 48]. Отже, людина підпорядковувалася соціуму, втрачала право вибору, не мала будь-якої духовної свободи. (Для довідки зауважимо, що заперечення ролі особистості й абсолютизації народних мас у російській літературі та філософії доволі переконливо довів Д. Донцов [196, с. 124–129]).

Цікавою й водночас суперечливою є концепція особистості російського філософа та психолога С. Рубінштейна (1889–1960). Аналіз його поглядів має принциповий характер, оскільки радянська українська філософія та психологія спиралися на ідеї вченого. У концепції особистості С. Рубінштейна відчутний вплив марксистської ідеології. Учений це розумів і писав, що за кожною

психологічною теорією стоїть та чи та світоглядна концепція людини [457, с. 248]. Сутність людини психолог висловив у твердженні: «Ми визначаємо людину передусім не її ставленням до її *власності*, а її ставленням до її праці» [457, с. 244], тобто сутність людини філософ тлумачив на основі відношення до трудової діяльності та продуктів праці. Із цього твердження висновуємо: С. Рубінштейн знав, що в історії філософії ідея особистості була пов'язана з власністю (римські юристи, Г. Гегель). Як науковець він не міг не розуміти обмеженості марксистського підходу до людини й особистості, тому був змушений лавірувати між ідеологічним і філософським підходами. «Будь-яка людина є особистістю, свідомим суб'єктом, який має й певну самосвідомість; але не в кожній її якості її, з огляду на які ми визнаємо її особистістю, представлені рівною мірою, з тією самою яскравістю й силою» [457, с. 241]. У першій частині цієї цитати перед нами постає ідеолог, який змушений поділяти марксистську філософію та ідеологію й стати на егалітарну позицію, що обґрунтовано посиланням на те, що людина свідомо істота й має самосвідомість. Друга частина цієї думки свідчить про те, що діяльність особистості має дістати загальне визнання й потребує об'єктивних критеріїв. Ця частина думки свідчить про те, що С. Рубінштейн намагається зберегти об'єктивну наукову позицію. Наведемо твердження, у якому бачимо С. Рубінштейна-науковця: «Особистість у специфічному розумінні цього слова – це людина, у якій є власна позиція, власне яскраво виражене свідоме ставлення до життя, світогляд, до якого вона прийшла внаслідок великої свідомої роботи. В особистості є власне лице» [457, с. 241], тобто особистістю є людина, яка усвідомлює своє місце в житті й свідомо ставиться до нього. Наголошуючи на понятті «світогляд», С. Рубінштейн намагається захистити ієрархічний підхід до проблеми особистості.

Погляди С. Рубінштейна до особистості поєднують функціональний підхід (особистість визначають за її ставленням до трудової діяльності, тобто за тим, як вона виконує професійні обов'язки) з елементами суб'єктивізму (визнає середовище людину особистістю чи ні). Найсуттєвіший висновок С. Рубінштейна полягає в тому, що він на основі досліджень німецького психолога К. Бюлера (1879–1963) стверджує, що сучасне розуміння особистості не має ґрунтуватися на визнанні суспільних функцій

людини (її соціальної ролі та значущості), а відображати її внутрішню сутність [456, с. 271]. Як не дивно, таке розуміння сутності особистості проігнорувала і зарубіжна, і радянська гуманітарна наука. Виявилось, що сутність особистості нікому не потрібна. У результаті розвиток філософії та психології пішов в егалітарному напрямі. Іншою важливою думкою С. Рубінштейна щодо розуміння людської сутності є те, що спонукання людини, її бажання, цілі, які вона ставить для себе, – це її найглибша суть [456, с. 270], тобто спонукання є конститутивним компонентом людської сутності. Зазначимо, що цей напрям думки теж втрачено російською й українською філософією та психологією.

Отож погляди С. Рубінштейна на проблему особистості суперечливі. Віддаючи данину марксизму, він пише, що кожна людина – особистість, тобто виступає як ідеолог, і водночас як науковець доводить, що особистість – це людина, яка має свою позицію, здатна виділити себе зі свого оточення. У контексті політичної ситуації філософ був змушений займатися такою «діалектикою». Російські й українські філософи та психологи догматично засвоїли ідеологічну частину поглядів С. Рубінштейна на особистість і не помічали іншу, – філософську, тобто розвивали ідеологічну концепцію, бо, з одного боку, важко вийти за межі сталої парадигми, а з іншого, – їм це було психологічно вигідно.

Субстанційний підхід Г. Ляйбніца та С. Булгакова набув розвитку в символічному підході О. Лосєва, який описував особистість на основі таких тверджень: особистість – це символічно реалізована інтелігентність, суб'єкт-об'єктне взаємопізнання, що веде до єдності суб'єкта та об'єкта діяльності [331, с. 74–76]. Зазначимо, що погляди О. Лосєва не відповідали постулатам марксистської філософії. Це усвідомлював і сам філософ, а тому приховав свої ідеї під виглядом естетики.

Зміст марксистського розуміння проблеми особистості поглиблюють дослідження французького філософа Л. Сева та російського психолога й філософа О. Леонтьєва (1903–1979). Перший зробив висновок про те, що досліджувати сутність особистості, закономірності її формування й розвитку необхідно так само, як Маркс досліджував закономірності виробництва засобів до життя: «Уважне й об'єктивне вивчення суспільного розподілу праці та обмінів у загальному економічному розумінні цього терміна дає ключ до науки про особистість» [529, с. 311]. Попри суттєві помилки

в розумінні особистості й навіть применшення її ролі в історії, марксистська філософія, разом з тим, містить продуктивний соціально-філософський підхід – осмислювати особистість необхідно в органічному зв'язку зі структурою соціально-економічних відносин. Суттєвий внесок у розуміння теорії особистості зробив О. Леонтьєв. Учений доводив, що особистісні якості людини проявляються в здатності усвідомлювати ієрархію спонукань (мотивів) до різноманітних видів діяльності, коли одні з них є смислотворчими, а інші – підлеглими. Проаналізуємо філософські досягнення О. Леонтьєва в цій галузі. Філософ пише: «Реальна основа особистості людини лежить не в закладених у ній генетичних програмах, не в глибинах її природних задатків та потягів і навіть не в здобутих нею навичках, знаннях і вміннях, зокрема й професійних, а в тій системі діяльностей, які реалізуються цими знаннями й уміннями» [314, с. 185–186]. У процесі діяльності людина віддає перевагу одному її виду, а решту відсуває на задній план. Виникає певна ієрархія, перетинання діяльностей, яке учений назвав «вузлами». «Ці вузли, їхні ієрархії й утворюють той таємничий „центр особистості“, який ми називаємо „я“; інакше кажучи, центр цей лежить не в індивіді, не за поверхнею його шкіри, а в його бутті» [314, с. 229]. Психолог зрозумів, що за співвідношенням діяльностей приховано співвідношення мотивів, які він класифікує на смислотворчі та мотиви-стимули.

Досліджуючи мотиви-стимули, О. Леонтьєв дійшов висновку, що вони дуже часто не усвідомлюються. «Усвідомлення мотивів є явище вторинне, яке виникає лише на рівні особистості й постійно відтворюється під час її розвитку» [314, с. 205]. Усвідомлення мотивів приводить до утворення смислів, що, урешті-решт, веде до становлення особистості. З наведеної системи аргументів О. Леонтьєва видно те, чим і як зумовлено той ієрархічний рівень, на одному з яких індивід у своїй діяльності є особистістю, а на інших – не є. Отож у поглядах О. Леонтьєва теж простежуємо ієрархічний підхід до сутності людини: є індивіди, які не усвідомлюють свої спонукання до життєдіяльності, а є такі, хто усвідомлює свої спонукання – особистості.

Радянський філософ Е. Ільєнков (1924–1979) уважав, що особистість – це, з одного боку, унікальне, неповторне утворення, а з іншого, окреме вираження ансамблю суспільних відносин,

колективно-загальна неповторність [223, с. 413]. С. Рубінштейн, О. Леонтьєв, Е. Ільєнков відчували складність проблеми особистості й намагалися її відобразити у своїх концепціях, але ідеологічна система не дозволяла цього зробити. Марксизм із позиції соціально-класового підходу знищував ієрархічний підхід до розуміння духовної сутності людини. У марксистській філософії радянського часу офіційно стверджували, що кожна радянська людина – особистість [512, с. 48] й обґрунтовували це тим, що соціалістична дійсність безпосередньо формує свідомість людини. Отож у марксизмі особистості як духовно досконалої людини немає, що найточніше сформулював С. Франк, охарактеризувавши марксистську концепцію особистості як заперечення особистості і перетворення її в частину обожненого мурашника [587, с. 312]. Пріоритет матеріального закреслював духовну ієрархію.

Марксистське розуміння особистості знайшло логічне завершення в монографії В. Вазюліна «Логіка історії. Питання теорії і методології» (1988). Автор трактує особистість, з одного боку, у контексті єдності біологічного й соціального, а з іншого, – як соціальну істоту. Правомірність такого поєднання було обґрунтовано тим, що явище і дійсність є необхідними формами сутності [93, с. 145]. Як уже було доведено, марксистське розуміння особистості знайшло втілення у твердженні: «Кожна людина – особистість», але під тиском Горбачовської перебудови не можна було обійти проблему відмінностей між людьми. У цьому контексті В. Вазюлін виокремлює чотири типи особистості. Перший тип – «ембріональна» особистість. Змістом її життя є задоволення потреби в підтримуванні власного фізичного існування та існування рідних і близьких. Праця для такої людини є засобом до фізичного існування. Такий тип особистості стихійно тяжіє до переростання в паразитичне існування, а сама людина трансформується в паразитичну особистість, що спричинює її руйнування. Особистість другого типу сконцентрована на праці як засобі задоволення потреби в праці. Трудова діяльність здійснюється заради успіхів і навіть стає внутрішньою потребою. Особистість третього типу свідомо підпорядковує своє життя суспільним умовам – це конформістська особистість. Особистість четвертого типу усвідомлює своє місце в суспільстві та свідомо підпорядковує своє життя суспільним потребам, відбувається поєднання матеріальних інтересів людини й суспільства. Головною

стає діяльність заради суспільних інтересів й інтересів людства [93, с. 196–198]. В особистості цього типу знаходить відбиття загальна структура суспільства. Структура всебічно розвинутої особистості повторює основні риси зрілого людського суспільства. Суперечності такого підходу очевидні. З одного боку, визнається ієрархія, але вона стосується лише у ставленні до праці, з іншого, – проігноровано зв'язок соціальних і моральних чинників. Особистість постає як соціальний феномен.

Помилка марксистської концепції особистості полягала в тому, що філософську сутність людини розглядали як довершену реальність, як те, що об'єктивно існує. Отож марксистська філософія розглядала особистість продуктом суспільних відносин та історичного розвитку. Про цей факт Є. Бистрицький зауважує: «Найфатальнішим <...> було те, що з цією філософською сутністю працювали як з довершеною реальністю, як з певною об'єктивністю, конгруентною матеріальним сутностям навколишнього світу» [64, с. 61]. Марксистська концепція особистості була підґрунтям виховного процесу в СРСР, результатом якого стало формування «радянської людини», яку під час перебудови назвали «совком». Офіційної філософської опозиції марксистській (егалітарній) концепції в Радянському Союзі не було. Концепт «кожна радянська людина – особистість» перемиг, але це водночас призвело до поразки радянської системи, бо спотворені ідеї існують деякий час, поки на них є попит.

2.5.3. Концепція особистості в російських філософів-емігрантів. Російські філософи-емігранти М. Бердяєв, І. Ільїн, М. Лоський, П. Флоренський, С. Франк розуміли обмеженість матеріалістичної філософії в поглядах на людину, й зокрема особистість. Так, у філософії М. Бердяєва чітко простежуємо ієрархічний підхід до розуміння сутності соціально-психологічних і духовних якостей людини. Філософ виділяє три рівні розвитку людини: рабський, посередній та особистісний [55, с. 35–37; 56, с. 433, 441] наголошуючи, що «боротьба за особистість є боротьба проти рабства <...> Людина спочатку була рабом природи, потім держави, нації, класу, врешті, техніки й організованого суспільства. Але реалізація особистості є подолання всякого рабства й оволодіння всім» [61, с. 153]. Між рабським та особистісним рівнями є рівень посередньої свідомості, яка чинить насильство щодо духу й свій рівень розвитку приймає за норму.

М. Бердяєв підкреслює, що створюється тиранія «посередньо-нормальної свідомості», межі якої ототожнюються з межами людської природи взагалі [56, с. 433]. Ці висновки філософа стали реальністю. Посередньо-нормальна свідомість заповонила суспільне життя, абсолютизувала природні потреби людини, приймає їх за єдину реальність і за своєю суттю є запереченням духу. А тому посередньо-нормальна свідомість є свідомістю природної людини, яка природний світ приймає як єдино реальний, і заперечує духовну людину й духовний досвід. Це є міщанська свідомість цього світу унезалежнення й самозамилування, що почувається господарем становища в цьому світі. Отож філософ досліджував проблему особистості на основі принципу духовної ієрархії.

М. Бердяєв відокремлює поняття «індивід» та «особистість». Індивід – це категорія натуралістична, а особистість – категорія духовна. «Особистості немає без роботи духу над духовним і тілесним складом людини» [61, с. 126], без внутрішніх зусиль і боротьби за власне вдосконалення. Філософ усвідомлював суперечливий характер буття особистості: «Особистість передбачає існування темного, пристрасного, ірраціонального первня, схильність до сильних емоцій та афектів і разом з тим постійну перемогу над цим началом» [61, с. 127]. Життя особистості – це постійне подолання опору природних потреб, це самообмеження, аскетизм, боротьба з егоцентризмом і спокусами знеособленого існування.

Ідея особистості у філософії М. Бердяєва аристократична, але філософ пояснює, що духовний аристократизм не слід плутати із соціальним, родовим. Духовний аристократизм – це аристократизм моральних якостей, напрацьованих власними зусиллями. Філософ доводить, що демократизація суспільства призводить до нівелювання людини, зведення всіх до посереднього рівня [61, с. 133], тобто веде до знеособлення. Філософ не погоджується з таким станом речей і стверджує: «Це не християнський погляд. Кожна людина покликана стати особистістю, їй має бути надана можливість стати особистістю» [61, с. 134], але з огляду на те, що людина не вимоглива до свого внутрішнього світу, вчинків, вона закриває для себе шлях до особистісного зростання. М. Бердяєв глибоко пізнав таїну людського буття, а тому мав право сказати: «Саме в особистості зосереджена таїна буття, таїна творіння», яка одночасно є вищою цінністю [61, с. 138].

Надзвичайно плідні ідеї М. Бердяєва про взаємозв'язок особистості та суспільства, особистості й совісті. Особистість уважає смыслом свого життя служіння суспільству. У совісті розкривається особистість, і через совість вона реалізується. Філософ розглядав особистість як найвищу цінність суспільного буття. Досліджуючи відносини особистості й суспільства, філософ висновок: «Особистість залишається вищою цінністю в соціальному житті» [61, с. 140], а особливо підкреслював: «Не особистість є частиною суспільства, а суспільство є частиною особистості» [61, с. 141]. На перший погляд, здається, що ці твердження суперечать реальності, але соціально-філософський аналіз історичних подій дозволяє усвідомити, що історія є там, де пріоритет належить особистості. Натомість, там, де вирішальна роль належить посередній людині, усе перетворюється на ніщо й суспільство деградує. Історія СРСР – яскравий тому приклад. «Обожнення маси» у вигляді гегемонії пролетаріату призвело Радянський Союз до розвалу.

Підсумовуючи, зауважимо, що, незважаючи на те, що М. Бердяєв стояв на позиціях принципу духовної ієрархії, свій персоналізм він називав «антиієрархічним» [55, с. 6]. На нашу думку, персоналізм створює методологічні, теоретичні засади для розв'язання проблеми ієрархії / рівності за умови, що в суспільстві пріоритет належатиме саме такому типу людини.

На думку І. Ільїна, дух (особистісне начало) присутній у кожній людині [225, с. 383]. Призначення людини філософ убачав у тому, що вона має «добровільно й вільно жити змістом і цілями Субстанції» [225, с. 397], під якою розумів суспільство як змістовно-асимільовану єдність людей. Отже, життя особистості й суспільства утворюють органічну єдність. «Моральна людина (особистість, В. С.) живе цілями свого народу, як своїми власними» [225, с. 395]. Філософ підкреслював, що особистість не відокремлює свої цілі від загальних, а тому її життя наповнюється загальними інтересами всіх членів суспільства. Призначення особистості полягає в тому, щоб удосконалювати субстанцію-суспільство. І. Ільїн формулює ознаки духовного світу особистості. Основною ознакою особистості є чеснота, яку визначає як «*свідоме ототожнення себе з субстанцією*» [225, с. 400]. Свідомість особистості докорінно відрізняється від свідомості пересічної людини. Свідомості особистості притаманне органічне поєднання моральних обов'язків і потреб суспільства. У такому поєднанні

особистість вбачає свою єдність із цілим – субстанційність [225, с. 402] і знаходить у собі сили для діяльності. Життя відповідно до інтересів свого народу є змістом не лише свідомого, але й підсвідомого, а мудрість полягає в тому, щоб жити відповідно до духу свого народу. Осмислюючи погляди І. Ільїна на проблему особистості й суспільства, зазначимо, що в них відчутний вплив ідеології російського православ'я: абсолютизація миру, держави, а особистість підпорядкована державі, проте позитивом є те, що філософ усвідомив роль і значення особистості.

Започаткований Г. Ляйбніцем субстанційний підхід знаходить подальший розвиток у творчості М. Лоського (1870–1965), який пов'язує особистість із субстанцією, цінностями та належною поведінкою людини. «Особистість є центральний онтологічний елемент світу <...> субстанційний діяч...» [334, с. 57]. Отож, особистість у філософа є онтологічною основою буття. Проблема особистості філософ піднімає до рівня духовних основ суспільного буття й дає таке визначення: «Діяч, який усвідомив абсолютні цінності й обов'язок дотримуватися їх у своїй поведінці, є *особистість*» [334, с. 57]. Опоненти дорікали М. Лоському з приводу негуманності його поглядів, обґрунтовуючи свої аргументи тим, що не можна відмовляти людині в праві бути особистістю. На це філософ відповів: «Кожен діяч є дійсна і потенційна особистість, наділена творчою силою...» [334, с. 481], але не кожен сягає рівня особистості. Підсумовуючи наведені роздуми, зазначимо, що кожна людина навіть на найнижчому щаблі розвитку має духовне начало, тому здатна до вдосконалення. Переймаючись труднощами духовного розвитку людського роду, М. Лоський наставляє: «Прагнення до кінцевої мети абсолютної повноти буття й досконалості, хоча б несвідоме, є джерелом усякої зміни й усієї еволюції» [334, с. 483]. Отож представники субстанційного підходу зрозуміли роль і значення особистості в життєдіяльності суспільства й держави, тобто усвідомили, що особистість має бути субстанцією буття.

Російський філософ і священик П. Флоренський (1882–1937) як ніхто зрозумів суперечності проблеми особистості. Він дійшов висновку, що, з одного боку, особистість є «цінністю безумовною», тобто до кожної людини треба ставитися як до особистості, а з іншого, – «цінність умовна» [583, с. 282]. Водночас філософ уважав, що ця суперечність удавана, вона вирішується через виділення двох аспектів буття: реального й ідеального. Людина живе у двох світах –

матеріальному і духовному. Матеріальна реальність, як нижчий рівень буття, має бути підпорядкована вищій формі. Розвиток людини вищого рівня має безконечний характер, натомість життєдіяльність індивіда нижчого рівня обмежена природними потребами.

Проблема особистості в С. Франка поєднана з християнськими ідеями й пошуками людиною істини. В епоху Просвітництва філософи намагалися знайти «природну релігію», яка б не спиралася на Одкровення, «не вимагала б сліпої віри в нього, а впливала б сама собою з природи людини й тому була б для неї і необхідна, і очевидна» [588, с. 574]. Такі пошуки філософ називає ілюзією, стверджуючи, що людині потрібні знання, які виходять за межі здорового глузду [588, с. 574], і вважає їх основою людського буття. Зміст цих знань філософ висловив через поняття особистості. «Особистість є незбагненна, надраціональна, вільно-спонтанна сутність людини, яка ні в які зовнішні рамки не вкладається, – той найглибший корінь душі, який сама людина усвідомлює як деяку абсолютно цінну, несказанну й непередавану таємницю й істинну реальність свого „я”» [588, с. 576]. Отож філософ трактує особистість як справжню реальність внутрішнього світу людини, в якій вона знаходить себе. Християнство, на думку С. Франка, відкрило людині її сутність й орієнтувало на життя відповідно до цієї сутності.

Узагальнюючи філософські погляди на проблему особистості російських філософів-емігрантів, зазначимо, що вони мають такі спільні риси: у їхній основі лежить принцип пріоритету духовного над матеріальним; пріоритетне положення особистості в суспільстві; а людину розглядали як складну динамічну систему, яка здатна до вдосконалення, але може й деградувати. Особистість – це результат власних духовних зусиль, у процесі чого людина досягає певного рівня духовного розвитку. Їхні погляди на проблему особистості слід розглядати як філософську відповідь представникам марксистської егалітарної концепції особистості.

2.6. Ідеї персоналізму в українській філософській, релігійній та соціально-політичній думці XVI–XXI ст.

Ідея духовно досконалої людини з часів Київської Русі була в центрі уваги філософів і діячів Церкви: Митрополита Іларіона Київського, Митрополита Петра Могили, І. Вишенського, І. Копинського, Ф. Прокоповича, К. Саковича, Г. Сковороди,

К. Транквіліона-Ставровецького. Це було пов'язано з впливом, з одного боку, християнської традиції, а з іншого, – старогрецької філософії, але цей зв'язок ще не став предметом фундаментального дослідження.

Отже, завдання підрозділу: простежити процес формування ідей персоналізму й довести, що філософія персоналізму синтезує найкращі надбання української філософської, релігійної та соціально-політичної думки

2.6.1. Ієрархічний підхід до розуміння духовних якостей людини в українській філософсько-релігійній думці XVI–XX ст. Духовна культура Київської Русі ґрунтувалася на таких ідеях: двоскладності людини як межового творіння на перетині горнього та земного світів, людської гідності, обоженні людини. Ці ідеї сконцентрувалися в проблемі «співвідношення життя активного, діяльного та життя споглядального» [581, с. 28–33]. Під впливом цих ідей відбувався подальший духовний розвиток української людини, її внутрішнього світу та філософської думки в XVI–XVII ст.

Митрополит Київський Петро Могила (1596–1647) успадкував ідею пріоритету духовного над матеріальним і шукав способи її реалізації як у релігійному, так і у світському житті. Він писав: «Духовних у великому й пристойному пошануванні мати, як слуг Божих і богомольців наших...» [250, с. 149]. Отож Петро Могила прекрасно усвідомлював, що пріоритет у житті має належати духовно досконалій людині.

Ідея обоження як удосконалення людини (формування особистісного начала) набуває розвитку в творчості К. Транквіліона-Ставровецького. У «Зерцалі богословія» (1618) філософ наставляє читача берегти свою честь і славу, щоб не розміняти її на гріхи. Зусилля філософа зорієнтовані на пізнання людини: «А чистий серцем хто суть?» [557, с. 210], отож, намагається з'ясувати внутрішні якості досконалої людини – особистості. Пізнання людини відбувається в контексті Св. Письма. Філософ усвідомлює подвійну природу людини: небесну і земну, світлу і темну, розумну і нерозумну – і доводить, що тілесні потреби людини мають перебувати під владою душі [557, с. 236–238].

Філософ і богослов К. Сакович (1578–1647) у площині поглядів Аристотеля виокремлює вегетативну, чуттєву й раціональну душу

[556, с. 447] та описує особливості кожного типу. Окремо розглядає ознаки розумної душі, якій притаманне духовне буття [556, с. 456]. У роздумах філософа з'являються ідеї про спільне та приватне добро, проте стверджує, що людина має віддавати пріоритет спільному добру. Роздуми про приватне добро відбуваються в контексті пошуку відповіді на причини первородного гріха. «Первородний гріх має причину в сімені» [556, с. 481]. Припускаємо, що первородний гріх людини дійсно поєднаний з її підсвідомим.

Дослідники творчості І. Вишенського трактують його як полеміста з католиками та латиністами й захисника чистоти православної віри, проте в полеміці є прихований філософський зміст, що залишився до цього часу недослідженим. На нашу думку, мислитель продовжив в українській філософській думці особистісну традицію, яку було започатковано ще у філософській культурі Київської Русі. І. Вишенський перший в українській філософії поставив перед людиною питання смислу життя: «Скажи мені, любий осуднику, задля чого ти народився і прийшов у цей світ: для того, щоб жити, чи щоб умерти?» [108, с. 39]. Для філософа була зрозумілою проблема духовної смерті людини. Опонентом полеміста є людина, яка розмінює духовне життя на матеріальні блага, вигоду та владу. Образом цього типу людини в християнстві є диявол, але реальними носіями були представники різних класів і верств. У процесі цього діалогу І. Вишенський доходить висновку, що немає сенсу розмінювати християнські цінності (цінності особистісного буття) на спокуси ситого земного животіння. З позиції І. Вишенського, людині для реалізації її покликання не потрібні зайва розкіш, надмірні тілесні задоволення. Саме в цьому полягає філософський смисл його полеміки.

І. Вишенський досліджує людину з фундаментальної позиції – з огляду на рівень її духовного розвитку та спонукань до життєдіяльності. Він неодноразово запитує: для чого народилася людина – на життя чи на смерть, а точніше, для особистісного буття чи для постійного пристосування, щоб дістати вигоду. Відповідь мислителя принципова. На смерть народився той, чий думки й потреби прикуто до власного тіла, хто його боготворить. «Смерть є для тих рожденних, котрі світ оцей люблять і до нього думку свою прикували, котрі задля тіла живуть та мудрують, котрі труп свій боготворять і, наче ідола різними фарбами, так свій труп різними барвистими шатами прикрашають...» [108, с. 39].

Сучасною філософською мовою цей вислів формулюємо так: людина, спонукувана потребами власного тіла, є духовно мертвою, хоча може бути інтелектуально розвинутою й мати високий соціальний статус. Саме з цією людиною полемізує І. Вишенський. На його думку, живою людиною є той, хто вміє відрізнити зло від добра. «На життя ж народитись – це коли, вийшовши з утроби в цей світ і дійшовши зрілого віку, думка вже має силу відрізнити зло од доброго» [108, с. 39]. До життя придатний той, у кого вистачить сили відректися від того, що є спонукою до життєдіяльності більшості людей: життєві насолоди, вигода, багатство, влада, слава. Філософ доводить, що добро вимагає від людини зненавидіти славу й інші принади цього світу.

Досліджуючи людину в контексті рівнів духовного розвитку, І. Вишенський виділяє два принципово різні рівні розвитку людини: хлопів і шляхтичів. Хлопом є той, хто «цьому світові, як мужик, як хлоп, як пійманець, як невільник служить...» [108, с. 56], тобто є невільником, залежним від світу й навіть прислуговує йому. Філософ не утримується й проклинає ті спонукання людини, які йдуть від тіла. «О, окаянна утробо, котра таких синів породила на вічну погибель і випустила на знаду цього звабного світу!» [108, с. 58]. Він послідовно розвиває свою думку щодо того, що людина не має морального права бути спонукуваною безпосередніми потребами. Філософ попереджає: «Хай прокляті будуть владики, архімандрити й ігумени, котрі монастирі привели в запустіння і починили собі із святих місць фільварки, а самі зі слугами та приятелями в них перебувають тільки тілесно і по-скотському; на святих місцях лежачи, гроші збирають, із тих прибутків, що подані для Христових богомольців, дівкам своїм віна готують, синів одягають, жінок прикрашають, слуг множать, барвисті одежі справляють, приятелів збагачують, карети купують...» [108, с. 59–60]. Отож хлоп в І. Вишенського – це людина, яка розміняла своє духовне покликання на земні блага. Шляхтичем є той «котрий з неволі мирської до Бога вийде і вищою волею од Духа Святого народиться», і далі: «Хто від Бога родиться, той і шляхтич» [108, с. 56]. Філософською мовою ці вислови слід розуміти так: шляхетною є людина, спонукувана духовними, абсолютними цінностями. Філософ аналізував людину за найсуттєвішою характеристикою – її спонуканнями до життєдіяльності.

І. Вишенський був не лише полемістом із латиниками й католицьким духівництвом, але і яскравим носієм провідної тенденції в українській філософській думці – ідеї поділу людей за ступенями духовного розвитку. Філософська сутність його творчості – це полеміка з посередньою людиною, яка розміняла смисл життя на матеріальні блага. Шляхетність філософ визначає не за кров'ю, а на основі зусиль, які людина доклала до власного духовного вдосконалення.

Як реакція на унію і процес ополячення в Україні в XVI–XVII ст. виникають і набувають поширення братства православного населення міст. Братчики активно реагували на зміну соціально-політичних умов життя. Діяльність братств потребувала світоглядного підґрунтя. Братчики стояли на позиції, що інтереси суспільного життя мають бути вище будь-яких релігійних непорозумінь [437, с. 52]. Різне розуміння людського призначення викликало дискусію між І. Вишенським і діячем Львівського братства Ю. Рогатинцем (? – 1608). Останній пропонував І. Вишенському не усуватися від нагальних потреб свого народу, бо смисл життя вбачав у активній діяльності на благо суспільства – «народної користі» [109, с. 171]. Основним моральним обов'язком людини є турбота про спільне благо. Безумовно, це було зовсім інше розуміння призначення людини. Представники аскетично-споглядального напрямку дотримувалися інших поглядів. Вони ставили споглядання вище від життя активного, оскільки вважали, що розвиток людини відбувається шляхом самоочищення та сходження до Бога. Полеміка І. Вишенського і Ю. Рогатинця висвітлила два протилежні підходи до розуміння смислу людського життя. Якщо І. Вишенський уважав вищим благом служіння Богу, що ототожнювалося з «вічною істиною», то для Ю. Рогатинця вищим благом була «народна користь», спільне благо. Звідси зроблено висновок: земне призначення людини – це активне, діяльне життя, спрямоване на благо суспільства.

Осмислюючи полеміку І. Вишенського та Ю. Рогатинця, зауважимо, що перший абсолютизував внутрішню діяльність, а другий – зовнішню. Виникає запитання: людина, якого рівня духовного розвитку здатна до громадянського служіння? Уважаємо, що людина, яка орієнтується на тілесні задоволення, не здатна до такої діяльності. До громадянського служіння

спроможна лише людина, яка здатна керувати власними потребами. Саме цей тип людини має потенціал діяти на користь суспільства. За своєю суттю ці два підходи мали б доповнювати один одного, бо не суперечать один одному, орієнтують людину до виходу за межі власного егоїзму. Внутрішня сутність людини має знаходити реалізацію в зовнішній діяльності на користь суспільства, а остання має скеровуватися розумом, а не тілесними потребами. На жаль, зовнішня діяльність стає привабливішою саме для людини, яка орієнтована на матеріальні потреби. Натомість у реальності розвиток пішов шляхом не доповнення, а заперечення. Із протистояння цих підходів з часом народиться концепція спорідненої праці Г. Сковороди.

Ідея двоподілу людини на тіло і дух притаманна й філософії Т. Прокоповича, але його позиція була протилежна поглядам І. Вишенського. Людина Прокоповича прагне матеріальних благ, бо утворена з «душі й тіла, тож, щоб бути щасливою, потрібно їй мати в обох гарний стан» [Цит. за: 391, с. 203]. Т. Прокопович орієнтує людину на поєднання тілесних і душевних потреб. «Блаженство людське полягає в абсолютному достатку всього того, що для життя потрібне й приязне. До цього належить особливо вигідність, краса і приємність...» [Цит. за: 391, с. 203]. Незважаючи на визнання значущості чуттєвих потреб, Т. Прокопович схилився до гармонії їх з розумом, до «найпрекраснішого найтіснішого сполучення» [Цит. за: 391, с. 197], бо якщо емоції й почуття не керовані розумом, то вони можуть ставати причиною гріховних вчинків. Мислитель цінує людину за її розум, уважаючи, що вона велична своїми справами, добродійністю, а тому потребує гідного відношення. Т. Прокопович уважає людину рівною природі: «Усі достоїнства, по частинах розділені в природі, в ній одній (людині, В. С.) зосередилися, і вона є ніби іншою, якщо не величиною, то повнотою досконалості дорівнює цілій природі» [Цит. за: 391, с. 191]. У роздумах Т. Прокоповича відчутний вплив ідей Відродження й Просвітництва, зокрема мислителя епохи Відродження Дж. Піко Мірандоли. Тому не дивно, що Т. Прокопович метафізичну проблематику розглядав у контексті етики (див. підрозд. 1.1.2).

Г. Сковорода смисл свого життя сформулював у епітафії: «Світ ловив мене, та не спіймав». Цим твердженням філософ висловив суть суперечностей особистості з людиною посереднього

рівня розвитку. Метафізичні уявлення про світ Г. Сковорода переносить на людину: як світ подвійний, так подвійна й людина. Філософ виокремлює істинну людину та плотську. Істинна людина (особистість) займається спорідненою працею відповідно до загальних потреб (інтересів) суспільства. Таку єдність суб'єктивних можливостей людини й об'єктивних умов відповідно до стародавньої римської філософії Г. Сковорода називає *officium* (моральний обов'язок) [509, с. 418–419]. Отже, людське життя – це споконвічний конфлікт між особистістю й посередньою людиною.

У творах Г. Сковорода знаходимо характеристики людини різного рівня розвитку, між якими відбувається діалог. Так, у творі «Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті» відбувається діалог між персонажами, які уособлюють діячів залежного (Єрмолай), посереднього (Афанасій), особистісного (Григорій, Лонгін) рівнів розвитку. Єрмолай так висловлює свою життєву позицію: «Як на мене, найкраще, коли бути задоволеним усім» [508, с. 331]. Гадаємо, що в цій думці зафіксовано потреби людини, які не виходять за межі власного тіла, тобто можна впізнати тілесну людину. Афанасій намагається поєднати матеріальні та соціальні цінності, але передусім про своє розуміння щастя говорить, що хотів би бути високим чиновником, надзвичайно багатим, постійно отримувати радість від життя, щоб не померти від нудьги. «Я бажав би стати людиною високочиновною, <...> щоб будинок мій був венеціанський, сад флорентійський...» [508, с. 326]. У цих роздумах філософ зафіксував потреби, спонукання й цілі зовнішньої (посередньої) людини. Меркантильним спонуканням Єрмолая та Афанасія Г. Сковорода протиставляє життєві цінності Лонгіна та Григорія, котрі вважають, що щастя залежить від рівня розвитку внутрішнього світу людини й полягає в пізнанні та спорідненій праці. «Ось же вам верхівка і квітка всього життя вашого, внутрішній світ, сердечна веселість, душевна міць. Сюди скеровуйте всіх ваших справ течію» [508, с. 340]. Життєві цінності Лонгіна та Григорія мають чітке особистісне спрямування. З цих прикладів бачимо, що філософ знав і досліджував проблему рівнів духовного розвитку людини. Г. Сковорода відкрив для української свідомості міф про Медузу Горгону про те, як розбещений на вигоді світ ловить молоді душі й перетворює їх на мертві. Цей міф є актуальним і досі. Дотепер перемогти живу Медузу Горгону

(людину посереднього рівня розвитку) можна лише через розкриття таємниці її страшною чарівною сили. Але для цього потрібна «істинна людина», яка б не була пов'язана вигодою зі світом. Отож Г. Сковорода суттєво конкретизував ідею І. Вишенського щодо поділу людей за рівнем духовного розвитку, зокрема ввів посередній рівень.

Навколо вислову Г. Сковороди «Усякий є тим, чиє серце в ньому» відбувається доволі жвава дискусія. М. Попович із цього приводу зауважує, що його слід розуміти як відповідність способу існування людини до її сутності [431, с. 255]. Варто погодитися з цим висновком. Г. Сковорода був з тієї рідкісної когорти людей, які живуть так, як проповідують, і проповідують так, як живуть. Своїм життям філософ заповідав своєму народові: витрави із себе раба та пристосуванця – стань особистістю. Г. Сковорода зрозумів, що проблеми виникають від того, що люди займаються неспорідненою працею, вирішують їх за рахунок інших, а тому й не знаходять смислу життя. Мислитель дав методологічну відповідь на проблему первоначал людського життя – пошук спорідненої праці. Одним із засобів вирішення проблем є шлях самовдосконалення та виховання в собі особистості. «Адже істинна людина та Бог є те саме» [507, с. 168]. Пізнати себе та зрозуміти Бога – це єдиний процес. Філософський зміст цієї думки залишається майже незрозумілим ані матеріалістичною, ані ідеалістичною традиціями.

На нашу думку, особистісне начало в Г. Сковороди приховане за образом Бога. У середині людини «заховано величність Божу», і для її пізнання людина має присвячувати день суботній [504, с. 147]. Метою філософських роздумів мислителя було навернення людини до духовного життя, а тому намагався знайти взірць людини, який був би переконливим для пересічної людини, і зупинився на постаті Христа, що набуває метафізичних ознак. Суть Христа є незмінною. Як доказ філософ наводить слова ап. Павла: «Ісус Христос учора й сьогодні і навіки Той же» (Євр. 13:8). Це надало Сковороді підстави зробити висновок: Христос є незмінною істиною всіх часів – їх єдністю. Зберігати єдність – це значить любити світ. Висновок Сковороди вражає: «Любов і єдність – одне й те саме» [508, с. 331]. Отож філософ у цьому твердженні поєднав внутрішнє й зовнішнє.

Ключ до розуміння всієї міри геніальності Г. Сковороди дав у ХХ ст. К. Юнг, який переконливо довів, що той, хто виходить за

межі колективного підсвідомого та панівних конвенцій, – це особистості, пророки, Боги [667, с. 212]. Особистість і Бога К. Юнг поставив поруч! Поруч вони стоять і в нашого генія. Особистість – це земний Бог.

Суть людини – це серце, яке є джерелом бажань, думок і водночас безоднею, але ця безодня подвійна: добра і зла, світла і темна. Г. Сковорода, на думку Д. Чижевського, передбачив відкриття підсвідомого [625, с. 51]. Після відкриття З. Фрейда запанувала думка, що людина перебуває під впливом підсвідомого. Відмінність поглядів Сковороди від уявлень сучасних вчених на підсвідоме полягає в тому, що душевне життя подвійне: як добре, так і зле. З цього приводу Д. Чижевський писав: «Глибина душевна – подвійна: зла і добра, темна і світла. Може, ліпше було б говорити про *дві* безодні душевні: про під-свідому (темну) та про над-свідому (світлу)» [625, с. 287].

Підсумовуючи погляди Г. Сковороди, зазначимо, що він продовжив традицію Платона й особистісний ступень розвитку – істинну людину – підносить до рівня божественного. Філософ в ідеї спорідненої праці поєднав пріоритет духовного (І. Вишенський) з ідеями Ю. Рогатинця про «народну користь». Ідея спорідненої праці постає як умова подолання відчуження, досягнення особистого щастя, гуманних стосунків між людьми, які мають ґрунтуватися на любові.

Автори монографії «Проблема людини в українській філософії XVI–XVIII ст.», підсумовуючи внесок світських і релігійних мислителів XVI–XVIII ст., зазначають, що в цей час закладається підґрунтя персоналістичного вчення [437, с. 233]. Погоджуючись із цим висновком, додамо, що воно, з одного боку, формувалося на засадах ієрархічного підходу до розуміння людської сутності, а з іншого, – на основі християнського розуміння людини. Про наявність ієрархічного підходу до розуміння людини пише й український філософ радянського періоду В. Нічик. Дослідниця доводить, що українські мислителі XVII – поч. XVIII ст. в контексті двонатурності суцього виокремлювали горню і дольню людини. «Горня людина – це її душа, розум, пам'ять, завдяки яким вона подібна Богові. Дольня ж частина подібна землі, через вегетативні процеси й чутливість вона прилучає людину до тваринного світу. Тому людина почасти світло, почасти – тьма, почасти – ангел, почасти – звір; вона поєднує в собі дух і плоть, життя і смерть,

тлінне і безсмертне» [391, с. 195]. Принцип подвійності В. Нічик пояснює, виходячи з подвійності соціально-політичного життя [391, с. 196]. У такому поясненні є частина істини, але в цьому двоподілі є й метафізичний сенс, оскільки він відображає суперечливу сутність людини.

Ідея духовної ієрархії наявна у філософії Г. Кониського. Досліджуючи спонукальні причини людських вчинків, він на основі принципу ієрархії виділив вищі (розум і волю) і нижчі (емоції й почуття) [268, с. 420–421]. Філософ усвідомлював складність і суперечливу сутність внутрішнього світу людини, а тому критикував стоїків за те, що вони перебільшували можливості розуму й волі. Досліджуючи людину в контексті її вчинків, філософ виокремлює два рівні розвитку людини – нерозумні (раби своїх пристрастей) і розумні (господарі над власними емоціями). Г. Кониський займає помірковану позицію і зауважує, що мудрість не позбавлена афектів, а лише послаблює їх: «Мудрець не придушує пристрастей, а керує ними і стримує» [268, с. 446].

На основі ієрархічного підходу до світу та внутрішніх якостей людини П. Юркевич виділяв «істоти конечні» й «істоти безконечні», але первинними вважав істоти безконечні, духовні. У своїх роздумах про сутність людини П. Юркевич спирається на теорію монад Ляйбніца. За якостями монад він убачав різні типи людей [668, с. 41–42].

Ідея духовного вдосконалення людини знайшла розвиток у творчості Митрополита Іларіона (Іван Огієнко) (1882–1972), який трактував її як обоження. Посилаючись на Христову заповідь «Будьте досконалі, як Отець ваш Небесний досконалий» (Мф. 5:48), І. Огієнко писав: «*Обоження* розуміємо, як наближення Людини до Бога, а не як зрівняння з Ним» [374, с. 8–9]. У вдосконаленні людини християнству належить надзвичайно важлива роль. «Християнство цілком перетворило давню Людину, – з сліпого раба долі та злих сил оточення перетворило її на сина Божого, сина Творця цього світу, якого вона так боялася» [374, с. 9]. Подібність людини до Бога Митрополит трактує як її здатність до внутрішнього вдосконалення. «Обоження Людини – це головний зміст християнства» [374, с. 10]. Митрополит Іларіон не лише сформулював мету людського життя, але й накреслив шляхи до обоження. Людина має докладати власних зусиль до вдосконалення, тобто зробити себе суб'єктом внутрішніх змін.

«Потрібні особисті зусилля Людини, чесотні подвиги її <...> Щоб вона хотіла цього всією своєю істотою, всією своєю душею» [374, с. 26–27] і тоді на людину буде послана Благодать Святого Духу. Отож І. Огієнко виділив у цьому процесові внутрішній (власні зусилля) і зовнішній (вплив Божої Благодаті) аспекти та спеціально звернув увагу, що обоження – це не механічний процес, котрий досягається впливом Божої Благодаті, він починається з внутрішнього морального переродження. Митрополит пояснює, що обоження не варто розуміти як гіперболу, метафору, образ, а слід сприймати як реальний процес удосконалення [374, с. 24–25]. Ідея обоження-вдосконалення – це перемога духовного над тілесним. Сучасною мовою це слід розуміти як пріоритет особистісного над знеособленим. Додатково підкреслимо, що роздуми Митрополита Іларіона відповідають філософським ідеям Канта, який стверджував, що вдосконалення є онтологічне поняття [241, с. 286].

Проблема ідеалу була предметом уваги історіософа, теоретика геополітики Ю. Липи (1990–1944), який доводив, що ідеал української людини пов'язаний з громадськими формами життя. «Одиниця <...> є тоді найліпша, коли вона висловлює якнайліпше традиції, дух своєї асоціації. Це є витворення того, що ми б хотіли назвати породами українських людей» [318, с. 179]. Отож тип української особистості – це людина, спонукувана інтересом свого народу. Спираючись на Києво-Печерський патерик і дослідження Д. Антоновича, Ю. Липа дійшов висновку, що «характерним для мистецтва Києва було виховувати рафінований тип людей, зближених у своєму горінні до божеських початків у людській душі» [318, с. 185]. Ці роздуми дають підстави стверджувати, що він розумів важливість існування в суспільстві провідників духу. Ю. Липа виділив характерні риси старокиївської людини: перша – «стремління до особистої свободи і відповідальність перед релігійними святощами» [318, с. 185]; друга – прагнення до розвитку, зокрема духовного [318, с. 185]. Ці ознаки київської людини цілком відповідають характеристикам індивіда особистісного рівня духовного розвитку. (Додатково зауважимо, що ідея рівнів духовного розвитку людини в художній формі проходить через творчість Т. Шевченка [484], П. Куліша [487, с. 60–68], Лесі Українки [489], І. Франка [706]).

Підсумовуючи погляди українських філософів, релігійних мислителів і діячів, зауважимо, що вони успадкували грецьку й

християнську традицію щодо ієрархічного розуміння людської сутності та пріоритет духовного над матеріальним. Орієнтація на пріоритет духовного над матеріальним переконливо свідчить про духовний потенціал української філософської й релігійної думки.

2.6.2. Ідея вдосконалення людини у філософів української діаспори. Ідею духовного вдосконалення успадковують філософи української діаспори. Вона стає предметом дослідження Ю. Вассіяна, Д. Донцова, О. Кульчицького, Є. Онацького, М. Шлемкевича, В. Яніва та ін. У 1933 р. професор Є. Онацький (1894–1979), посилаючись на здобутки християнської філософії щодо безконечної вартості кожної людської душі, стверджує, що без розвитку індивідуальності (особистості. – В. С.) не може постати української нації [399, с. 30].

Коли аналізують доробок Д. Донцова, то вказують на його волюнтаризм, еkleктизм, відсутність філософської глибини. Уважаємо, що такі суперечливі оцінки свідчать про те, що дослідники абсолютизують окремі аспекти його поглядів, бо не побачили провідної ідеї його творчості – ідеї поділу людей за «їх духовою природою» [195, с. 248]. Саме цей підхід до сутності людини викликав шквал негативних емоцій щодо «Націоналізму» як з боку українських соціал-демократів, так і з боку російських більшовиків, але ніхто проти цієї тези до цього часу відкрито не виступив. Сам Д. Донцов так осмислював причини цього замовчування: «Цей поділ на „лицарів” і „свинопасів” серед народів, на аристократів, панів і плебеїв *не є поділом класовим, соціальним, лише психологічним, типологічним*. Кожний народ представляє – в певній хвилині – його провідна верства» [192, с. 89]. Філософ зробив фундаментальний внесок в аналіз людини як суб'єкта діяльності: перейшов від соціально-класового підходу до духовного. Д. Донцов формулює чіткий і практичний критерій, за яким можна розрізняти індивідів різного ступеня духовного розвитку. В основу розподілу філософ поклав ставлення людини до історичних подій і форм буття. Підсумовуючи проблему пошуку українською нацією історичної традиції, він пише, що існують три способи реагування на історичні події. Перший – «скоритися дійсності» [192, с. 128]. Ми вже знаємо, що підкоряється дійсності людина залежного рівня розвитку, вона забуває заради задоволення своїх матеріальних потреб традиції свого народу, мову. Другий

спосіб – «традиція інтернаціоналістична <...> Відклик до «„людського почуття” „братів-пролетарів”, „братів-хліборобів”, „братів-слов’ян”, до „приспаної совісті” сильних, до розжалоблення їх сердець...» [192, с. 128]. Це традиція пристосування до сильнішого задля отримання будь-якої вигоди. Третій спосіб – це творити дійсність, до якої здатний «тип людей-творців» [192, с. 130]. Отож філософ чітко виділяє три типи людей за їхніми спонуваннями до життєдіяльності: ті, хто підкоряються дійсності, ті, хто пристосовуються, і ті, хто своєю боротьбою творять нове життя.

Ієрархічний підхід до розуміння соціально-психологічних якостей людини органічно притаманний поглядам філософа й публіциста М. Шлемкевича. У праці «Загублена українська людина» (1954) виділено три типи людини: гоголівська, сквородянська, шевченківська. Гоголівська людина сповнена інтелектуально-психологічної енергії, але вирішила себе реалізувати в межах російської імперії; сквородянська не прийняла російської дійсності й стала в духовну опозицію до неї, а шевченківська піднялася на політичну та духовну боротьбу [648, с. 18–21], за те, щоб мати у своїй хаті свою правду. Отож М. Шлемкевич конкретизував принцип ієрархії, персоніфікувавши той чи той тип людини з відомими діячами української філософії й культури.

Пошук ідеалу української людини був предметом досліджень філософа й психолога В. Яніва (1908–1991). На основі аналізу першоджерел української літератури «Слово про Закон і Благодать» Іларіона, «Повчання» Володимира Мономаха, літописів Нестора філософ доводить, що ідеалом у староруській літературі є «шляхетна людина», яка діє на підставах благодаті [671, с. 219].

Погляди О. Кульчицького (1895–1980) ґрунтуються на християнських уявленнях про внутрішню й зовнішню людину, що було антитезою марксистсько-ленінському розумінню людини. Внутрішня людина – це людина, яка займається спорідненою працею, що є передумовою «моральної справжності людини» [294, с. 42]. Філософ осмислює особистість в контексті творчості Г. Сквороди й уважає, що особистість – це духовний підмет суспільного буття [294, с. 38]. Внутрішня людина, за О. Кульчицьким, має пізнавати світ не за допомогою понять, а на основі символів, алегорій, метафор, почерпнутих із Біблії та міфології [294, с. 40–41]. У цих роздумах є глибинний зміст.

Пізнання на рівні понять часто перетворюється на схоластику й марнослів'я, що яскраво «довела» постмодерна філософія, тоді як пізнання на рівні символів формує структуру емоцій і почуттів людини, робить її органічною частиною цілого – нації.

Конструктивними є роздуми О. Кульчицького про взаємовідносини особистості й народних мас на основі дослідження життя й творчості поета, письменника й духовного просвітителя Галичини М. Шашкевича (1811–1843). Філософ проаналізував діалектику спонукань провідника народних мас і довів, що в процесі їхньої взаємодії відбувається їхнє взаємопроникнення [294, с. 74]. Почуття, спонукання, погляди провідника засвоюють народні маси. Дослухаючись до провідників, маси піднімаються на вищий рівень розуміння дійсності, відбувається їхній політичний і духовний розвиток.

Осмилюючи погляди на людину у філософії М. Шелера та Н. Гартмана, О. Кульчицький писав: «Взагалі різні філософи зійшлися на тому, що в бутті людини треба вирізнити шар органічності, психічності та духовності» [293, с. 145], тобто ієрархічний підхід став загальною методологічною засадою філософських досліджень. Уважаємо, що О. Кульчицький поспішив із цим узагальненням, оскільки філософи до цього часу не прийняли ієрархічний підхід за методологічний принцип дослідження людини. Філософ доходить висновку, що психіка людини різного рівня духовного розвитку працює по-різному, отож принцип ієрархії матеріалізується в психічних структурах, тому розвиває тришарову модель функціонування людської психіки [294, с. 92–96]. Досліджуючи проблему людського буття в історії філософії, О. Кульчицький доводить, що філософська антропологія має орієнтувати людину на «ідеал української особовості» [294, с. 33], яка максимально розвинула свої позитивні риси й водночас зменшила до мінімуму свої негативи.

Осмилюючи філософські погляди К. Ясперса і Ж.-П. Сартра щодо сучасної духовної ситуації в контексті документів II Вселенського Ватиканського собору, О. Кульчицький зауважував, що пізнання людини має здійснюватися на основі синтезу філософії й релігії [294, с. 155]. Учений не протиставляє філософію й релігію, а доводить, що сучасна соціально-політична й духовна ситуація вимагає поєднання релігійних і філософських підходів до розуміння

дійсності. Людина мусить бути активним суб'єктом історичних подій і брати на себе відповідальність за історичну реальність.

Цікаво відзначити, що роздуми О. Кульчицького збігаються з поглядами Д. Донцова щодо слабкості вольового компоненту українців, а тому свою концепцію персоналізму філософ скеровує на подолання соціально-психологічних вад української людини [293, с. 161]. Незважаючи на деякі недоліки психічного складу українців (брак волі до державного буття, орієнтація на розв'язання внутрішніх проблем), вони можуть оминати помилок західної людини. Філософ орієнтував українську людину на активну соціально-політичну й духовну діяльність. «Першим завданням мирянина, передусім мирянина-інтелектуаліста є *безперечно діяти для оборони й експансії релігійної думки*» [294, с. 184]. Дійсно, знищення релігійної думки призводить до примітивізації філософії. Доказом цього є відносини релігії й філософії в СРСР. Заперечення релігії призвело до деградації самої філософії. Підсумовуючи погляди О. Кульчицького на людину, зауважимо, що людську сутність філософ розумів у контексті принципу ієрархії, визнавав роль і значення ідеалу для життєдіяльності людини. (Докладніше персоналістичні ідеї висвітлено в статті: Сабадуха В. О. «Ідеї персоналізму в українській філософській та соціально-політичній думці» [470]).

Український богослов-релігієзнавець І. Музичка (1921–2016), посилаючись на праці італійського теолога Маріо Тозо, зауважує, що поняття «особа» має християнське походження. Власний аналіз генези змісту цього поняття дозволяє погодитися з цим твердженням. І. Музичка обґрунтовано критикує марксистське трактування цього поняття, акцентуючи увагу на тому, що особистість у марксизмі є лише суб'єктом суспільних відносин, носієм свідомості та системи спільнозначущих якостей, детермінованих конкретно-історичними умовами життя суспільства [386, с. 121]. Богослов правильно зрозумів причини недооцінки марксистською філософією поняття особистості: марксизм віддає пріоритет народним масам (пролетаріату, колективу) як основній рушійній силі суспільства. І. Музичка вважає, що особа має онтологічний статус, тобто є такою, що лежить в основі буття і є носієм сутності [386, с. 122]. Посилаючись на італійського філософа й богослова Б. Мондіна (1926–2015), І. Музичка виокремлює чотири онтологічні ознаки особи: здатність до автономного буття, творення комунікацій, самосвідомість та

самотрансцендентність. Особа – це духовно-матеріальна істота, яка знає, що існує, знає, що знає, живе з цим знанням, його розвиває, комунікує з іншими особами і з людством, знає свою мету та своє завдання в цьому світі, до них прямує за допомогою своєї волі, творить добрі й злі вчинки, знає про своє призначення, але уникає його, знає про свій кінець [386, с. 124]. Отож І. Музичка відзначив суперечливу сутність людини, яка ще не навчилася жити без соціальних конфліктів, але підкреслював онтологічний статус особистості.

Роздуми сучасного українського філософа Я. Гнатюка доповнюють дослідження філософів української діаспори. Я. Гнатюк доводить тотожність сквородинського поняття «істинна людина» з поняттями «внутрішня людина» (ап. Павло, Й. Таулер) та «внутрішній монах» (М. Сповідник). На основі дослідження творчості Г. Сковороди, П. Юркевича, Д. Чижевського, М. Гоголя Я. Гнатюк стверджує, що серце для українців має значення середини, центру – найважливішої частини людини [140, с. 87]. Кордоцентризм Г. Сковороди поєднав античну тенденцію кардіогносії (самопізнання) з християнською тенденцією духовного вдосконалення (теофікації, обоження). Духовне призначення людини Г. Сковорода мислив у контексті ідей Платона, Плотина, Отців християнської Церкви, німецьких містиків – уподібнення до Бога, тобто удосконалення, рух до істинної людини. У сучасному трактуванні серце – це спонукання до діяльності, які поєднують у собі емоції, почуття, думки, що скеровують людину до діяльності. Переваги серця над розумом у філософії Г. Сковороди та П. Юркевича наводять на думку, що вони віддавали пріоритет моральному й духовному компонентам людського буття. На думку Я. Гнатюка, І. Кант на засадах філософського пізнання, а М. Гоголь на підґрунті художнього пізнання дійшли одного висновку: основою індивідуального й суспільного буття є мораль [140, с. 95]. Я. Гнатюк узагальнює: український кордоцентризм був альтернативою європейському раціоналізму, російському нігілізму, які орієнтувалися на матеріальний добробут – земний рай.

Узагальнюючи роздуми провідних українських філософів діаспори, зазначимо, що в їхній основі лежали ідеї персоналізму, органічної єдності особистості зі своєю спільнотою, орієнтація на ідеал, а теоретичною основою був пріоритет духовного над матеріальним і принцип духовної ієрархії. Отож аналіз

філософських поглядів Ю. Вассіяна, Д. Донцова, О. Кульчицького, Ю. Липи, І. Музички, М. Шлемкевича, В. Яніва доводить несумісність поглядів на особистість в українській філософській думці й марксизмі: українська традиція від Митрополита Іларіона Київського до філософів української діаспори орієнтувала людину на ідеал, духовне вдосконалення, тоді як марксизм – на сьогоденне матеріальне існування. Варто зауважити, що зазначені тенденції притаманні філософам як Східної, так і Західної України. Отже, пріоритет духовного та персоналістичні тенденції є загальноукраїнською філософською традицією.

2.6.3. Персоналістичні ідеї у творчості філософів Київської філософсько-антропологічної школи. Переосмислення сутності людини в українській філософії радянського періоду почалося з колективної монографії «Людина і світ людини» (1977). В основу дослідження покладено відношення «світ – людина», яке трактували як загальну дихотомію суцього. Насправді це було осмислення проблеми людини з позиції метафізичної проблематики. Логіка аналізу людського буття в контексті «людина – світ» привела до поняття «смысл буття людини», яке ввібрало в себе такі відносини: людина – природа, індивід – суспільство, суб'єкт – об'єкт історичної діяльності, буття – свідомість, свобода – необхідність. Відповідь на питання смыслу буття водночас є відповіддю на питання: що є людина? Отож поняття смыслу буття набуло загальнофілософського статусу. Автори орієнтували людину, що основа її буття перебуває в ній самій, вона є суб'єктом діяльності, а смысл буття – основою її життєдіяльності [624, с. 268–270]. Дослідження проблеми привело до необхідності з'ясувати зміст поняття «основа». Спираючись на філософію Г. Гегеля, автори монографії визначають основу життєдіяльності як сутність, яка сама себе покладає. Пошук смыслу буття – це пошук як матеріальних, так і духовних його основ. Такою основою, на думку авторів монографії, є активно-діяльне начало людини як загальний спосіб її буття [624, с. 272]. Смысл життя постає як начало і принцип, який пояснює всі інші аспекти життєдіяльності людини й водночас є її продуктом. Людина має знайти смысл життя в собі й через власну діяльність. Отже, смысл життя трактується як ідеально-духовний феномен, суттю якого є самодетермінація [624, с. 278]. Осмислюючи ці роздуми,

зауважимо, що людина є тим, чим вона є у відношенні до власної духовної сутності.

У контексті філософії Г. Сковороди про невидимий і видимий світи автори доводять, що є сутність життя і видимість життя [624, с. 277], а смисл життя трактують як «істини розуму» на противагу «істинам» здорового глузду, чуттєвій діяльності людини, яка є несправжньою [624, с. 282]. Окремі вчинки людини, що скеровані на часткові, вузькоєгоїстичні цілі, не є справжнім буттям людини. Лише діяльність, орієнтована на цілісне буття, може забезпечити смисл. Отже, автори монографії досліджували людину не в контексті сукупності суспільних відносин, а з позиції вищих цілей буття. Для виправдання такого повороту (а насправді це була відмова від марксизму) автори звертаються до роздумів І. Канта про мораль, обов'язок та розумні форми відношення людини до світу [624, с. 294–296]. Осмислюючи зміст монографії, зауважимо, що проблему людини автори досліджували в марксистському контексті «одиничне – загальне», але проблему смислу життя наповнили духовним змістом. Філософи поєднали філософсько-антропологічну проблематику з метафізикою. Визнавши активно-діяльну сутність людини, київські філософи стали на шлях відмови від марксистського розуміння людини й визнали її духовну сутність. На основі пошуків смислу буття українська філософія розставалася з марксистським розумінням людини як ансамблем суспільних відносин.

Під час перебудови в Україні відроджується інтерес до філософії персоналізму, започаткованої В. Шинкаруком і пов'язаної з філософськими працями Є. Андроса, М. Булатова, Є. Бистрицького, В. Загороднюка, В. Іванова, К. Малєєва, М. Поповича, Л. Солонька, В. Табачковського, Н. Хамітова та ін. Осмислюючи практику «реального гуманізму», В. Табачковський (1944–2006) у 2004 р. зазначив, що соціалізм, «користуючись деякими гуманістичними гаслами марксизму, часто навіть формально звеличуючи людину, реально її зневажав» [532, с. 6]. Це надзвичайно цінне визнання. Сьогодні очевидно, що світоглядно-методологічним підґрунтям принизливого ставлення до людини в умовах соціалізму був пріоритет матеріального над духовним та ігнорування особистісного начала, але для 2004 р. це мало суттєве значення. Осмислюючи витоки українського персоналізму в особі В. Шинкарука (1928–2001), В. Табачковський запитує:

«Звідкіль могла з'явитися персоналістичність у наскрізь знеособленому середовищі?» [532, с. 10]. Намагаючись відповісти на це запитання, В. Табачковський доходить висновку, що, з одного боку, це був філософський протест проти знеособленої радянської дійсності, з іншого, – своєю предтечею він мав поезію шістдесятників, зокрема В. Симоненка [532, с. 11–12]. Від себе додамо, що це був напружений пошук само- та національної ідентичності.

Як уже було зазначено, філософи Київської світоглядно-антропологічної школи почали аналізувати людину в системі «людина – світ». З цього приводу В. Іванов писав: «У складі того, що реально існує, немає нічого, крім людини, світу і їх відносин ...» [221, с. 7]. Дослідження людини в такому контексті вимагало оновлення понятійного апарату, для розробки якого з творів Л. Фюрбаха та К. Маркса запозичили концепт сутнісних сил людини [359, с. 112–114]. Дослідивши радянський період творчості В. Шинкарука, ми дійшли висновку, що інтерес до концепту сутнісних сил зумовлений його внутрішньою суперечністю як філософа і громадянина. З одного боку, В. Шинкарук у дусі марксистської філософії досліджував загальну (родову) сутність людини, а з іншого, – намагався збагнути її індивідуальну неповторність і водночас національну ідентичність. Зазначену суперечність В. Табачковський називає «увсезагальнення – індивідуація» [532, с. 16–17]. Як філософ В. Шинкарук намагався усвідомити, чому одна людина підіймається до розуміння всезагального, а інша залишається на рівні чуттєвого сприйняття. Саме ці суперечності й породжують шинкаруківський антропологізм.

Спочатку концепт сутнісних сил В. Шинкарук трактує в дусі марксистської філософії й визначає його зміст через здатність до суспільної праці, насамперед до створення знарядь праці, що забезпечують суто людський спосіб буття [645, с. 399–400]. Зазначений підхід реалізовано в контексті ідей молодого К. Маркса: *предметне* буття промисловості є *розгорнутою* книгою людських сутнісних сил [359, с. 114]. Безумовно, здатність до всезагальної родової діяльності (суспільна праця, релігія, політика, право, мораль, література, мистецтво) відіграють вирішальну роль у становленні людини як родової істоти, але В. Шинкарука не задовольняє марксистський підхід до розуміння сутнісних сил. Він уважав, що автором концепту сутнісних сил був Л. Фюрбах, який

уживає поняття «людські сили» [572, с. 111], і доводить, що людина є триєдина сутність розуму, волі й почуттів [573, с. 475]. В. Шинкарук погоджується з роздумами Л. Фюєрбаха, що сутність людини становить не одна якість, а єдність розуму, волі й почуттів. Різноманітність комбінацій цих якостей й утворює людську індивідуальність.

Звернення до першоджерела змісту концепту сутнісних сил дозволило В. Шинкарукові перейти від всезагального до конкретного аналізу сутності людини, бо в кожній людині зазначені складники мають свою специфіку, що суттєво впливає на її якості. Сутнісні сили людини, на думку філософа, не є сталою величиною, а мають динамічну природу, вони формуються не лише під впливом практичної діяльності, але й у навчанні, у процесі розпредметнення змісту, інформації, закладеної в знаннях та культурі. З цього приводу філософ писав: «Розпредметнення предметів попередньої праці передбачає адекватну діяльність із ними, тобто формування адекватних здібностей» [641, с. 93]. Безумовно, до розпредметнення здобутків культури здатна далеко не кожна людина, але, незважаючи на це, воно є «вихідним методологічним принципом формування людської особистості, її духовного світу» [641, с. 120]. В. Шинкарук зрозумів, що на процес формування свідомості впливають не лише соціальні чинники, але й «усі сутнісні сили людини: почуття, розум, воля, переживання, здатності, досвід...» [642, с. 302]. Це твердження засвідчує, що філософ поступово відходить від марксистського розуміння сутності людини.

В. Шинкарук не залишив поза увагою питання діалектики розуму, волі й почуттів. Конститутивним компонентом сутнісних сил філософ уважав моральні почуття: «Моральні почуття – це могутні сутнісні сили людини. У граничних життєвих ситуаціях – бути собою або „втратити себе”, жити або вмерти (чи вмерти людиною, чи жити негідником) – вони є джерелом справді героїчних учинків» [644, с. 267]. У розумінні сутнісних сил В. Шинкарук принципово суперечить марксистському трактуванню людини й у контексті Канта суть людини вбачає в її моральності, а не в здатності до предметно-практичної діяльності. (М. Попович наводить свідчення, що між філософами й партійною цензурою була боротьба за трактування змісту сутнісних сил. Посилання на концепт сутнісних сил комуністичні ідеологи трактували як прямий шлях до

«абстрактного гуманізму» й вимагали виводити зміст сутнісних сил з економіки й класової боротьби [430, с. 61]).

Осмишуючи антропологічний поворот, здійснений В. Шинкаруком, В. Табачковський підсумовує, що в основі досліджень Київської світоглядно-антропологічної школи лежать три поняття: особистісне, безособове, надособове, які у своїй взаємодії репрезентують соціальну типологію людського способу буття та його найглибшу суперечливість. Погоджуємося, що зазначені поняття охоплюють основні архетипи людського буття. Аналізуючи їхній вплив на суспільне життя, В. Табачковський висновує, що філософи Київської антропологічної школи в запалі молодомарксистського романтизму до кінця не збагнули можливостей цих понять і особливо недооцінили феномен безособовості [532, с. 34–35]. Це надзвичайно цінне визнання. Концепту безособовості в радянські часи в принципі не могло бути місця, бо офіційно вважали, що уявлення про особистість як обрану категорію людей – не наукове, тобто кожна людина є особистість. Отож аналізувати радянську дійсність крізь призму безособовості було заборонено. Сьогодні очевидно, що недооцінювання феномена безособовості було фатальною помилкою марксистської філософії.

На порозі перебудови гостро постає проблема особистості. У нових умовах В. Шинкарук уникає марксистських трафаретних визначень типу: кожна радянська людина – особистість і визнає, що поняття особистості не охоплює всіх людей. Філософ відмовляється давати визначення особистості, під яке підпадає кожна людина, і стверджує: «Особистість – це індивід (тобто окремо взята людина), який несе у світ своє „я”. Тою мірою, якою йому вдається реалізувати у світі своє „я”, а відтак зробити цей світ своїм, він і є особистістю» [643, с. 216]. Виходить, що критерій особистості перебуває в рівні духовного розвитку людини, а також у тому, наскільки людина відчуває свою єдність зі світом. Очевидно, В. Шинкарук не приймає концепт «кожна радянська людина є особистість» і постає як філософський опозиціонер щодо марксистської філософії.

Концепт сутнісних сил знайшов відбиття у творчості О. Яценка (1929–1985). Філософ заперечує голий раціоналізм і розглядає моральні почуття як складник і водночас рівень розвитку сутнісних сил людини. «Почуття є формою вираження потреб людини та її сутнісних сил, власне, воно є сутнісна сила людини. Переживаючи

в процесі діяльнісного ставлення до дійсності високі почуття, людина тим самим утверджує, розвиває свої сутнісні сили» [679, с. 175].

У дослідженнях В. Іванова (1933–1991) спостерігаємо відхід від марксистського (соціально-класового) розуміння особистості. Відмінність між індивідом та особистістю філософ фіксує в таких твердженнях: якщо індивід відчуває себе частиною суспільства, то особистість – його повноцінним членом; у продуктах діяльності особистості знаходять опредметнення загальні форми родової діяльності людини; особистість вміщує в собі світ, особистість – це людина, яка має власний розвинутий духовний світ [372, с. 55–65]. Наведені підходи до розуміння сутності людини засвідчують, що особистість постає як єдність загального (родового), особливого (соціально-історичного) та одиничного (індивідуально-психологічного).

Монографію Є. Бистрицького «Феномен особистості: світогляд, культура, буття» (1991) слід уважати початком цілісного дослідження проблеми особистості в незалежній Україні. Видана в рік руйнування Радянського Союзу, праця, з одного боку, віддзеркалює як суперечності марксистської філософії, так і сподівання людини того часу на соціально-політичні та світоглядні зміни. У вступі відображено очікування щодо народження нового типу людини: «Нова людина без зайвого пропагандистського шуму, напруження теоретичних умів і педагогічних клопотів ввійшла у світ. Вона виникла саме як особистість у сучасному світі; не як результат спрямованого колективного впливу чи особливих організаційних заходів якоїсь однієї соціальної системи, але як природно-історичний продукт життєдіяльності всіх. Вона виникла як масове явище...» [91, с. 3]. З іншого боку, у монографії підсумовано надбання київських філософів з моменту видання монографії «Людина і світ людини». Відчутним є бажання автора відмовитися від ідеологічного концепту, що кожна радянська людина є особистістю, оскільки «звання особистості здобуває той, хто здатен взяти на себе більшу відповідальність за діяльність та її наслідки, за вчинок» [91, с. 5], отож філософ долає соціально-класовий підхід до проблеми особистості. Безумовно, Є. Бистрицький відчуває «світоглядну напруженість» проблеми особистості, її об'єктивну складність, гуманістичну й політичну значущість.

Свою концепцію особистості Є. Бистрицький розбудовує на трактуванні змісту цього поняття Е. Ільєнковим, який осмислював особистість на основі понять «загальне – конкретне». Особистість з позиції загального – це продукт ансамблю суспільних відносин, а з позиції конкретного – одиничне вираження цього ансамблю, але не всіх відносин, а лише тих, у яких вона перебуває [91, с. 79]. Виникає питання: а в чому сенс цих роздумів? Змінюючи форми суспільного буття (загальне), можна змінювати умови життєдіяльності людини (конкретне), отож формувати людину. Марксизм переосмислив Гегелеву діалектику, зокрема співвідношення між внутрішнім і зовнішнім. Так, внутрішнє, сутнісне мало бути відбиттям зовнішнього.

У цих роздумах не враховано той факт, що соціальне впливає на свідомість людини не прямо, а опосередковано, через наявні форми свідомості. Це чудово розумів С. Рубінштейн, коли писав: «Ми виходимо з того, що зовнішні причини (зовнішні впливи) завжди діють лише опосередковано через внутрішні умови» [456, с. 269]. На жаль, розуміння цього механізму взаємодії зовнішнього та внутрішнього філософи зазвичай не враховують. У межах зазначеного методологічного підходу Є. Бистрицький намагається з'ясувати якість особистості. Її фундаментальною ознакою постає соціальність, на основі якої філософ визначає сутність людини. З цього приводу, дискутуючи, зауважимо: якщо соціальність – це загальна ознака людини, то вона не може бути *сутнісною* ознакою особистості. Отож, з одного боку, маємо суперечність, а з іншого, – філософ ототожнює поняття «особистість» і «людина». Іншою ознакою особистості філософ вважає рефлексивність як здатність людини осмислювати власне місце у світі та свою суспільну функцію [91, с. 82–85]. Рефлексивність допомагає людині усвідомити її потребу бути особистістю, яка сьогодні, на думку філософа, є загальнолюдською. Уважаємо, що Є. Бистрицький видає бажане за дійсне, що, на жаль, було характерним для епохи перебудови.

Усвідомлюючи методологічну складність проблеми особистості, Є. Бистрицький наполягає на тому, що теорія має охоплювати як фактичне існування людини, так і загальне її буття. Тому теорія особистості має враховувати як унікальні особливості людини, так і загальні [91, с. 100]. Виходячи із зазначених методологічних засад, філософ свідомо окреслює

взаємосуперечливі підходи до розуміння особистості й протягом усієї праці «балансує» між егалітарним та елітарним підходами до її трактування. У вступі до монографії він визначає особистість через здатність бути відповідальним суб'єктом діяльності як характеристику дійсно культурної й моральної людини, тобто схиляється до елітарного підходу. Особистість постає не як початковий момент суспільного буття, а як завершення процесу індивідуації, початком якого є культурна унікальність [91, с. 87]. Так філософ відходить від усталеного підходу до особистості як людини із розвинутою самосвідомістю, проте надалі відстоює іншу позицію: «Під цим поняттям (особистість. – В. С.) ми матимемо на увазі передусім „індивідуальність”, особливі, унікальні й неповторні характеристики людського буття. Бути – це також означає бути ось цим конкретним, емпіричним індивідом» [91, с. 90]. Отож у вступі філософ наголошує на значущості, унікальності й неповторності якостей особистості, а в інших ситуаціях відмовляється від тези, що особистість – це дійсно культурна й моральна людина, і говорить, що це поняття стосується будь-якого емпіричного індивіда. Є. Бистрицький вважає, що поняття особистості «відразу й навічно закріплене за кожним людським індивідом» [91, с. 90].

Отже, відбулося ототожнення понять «особистість» та «індивід». Егалітарний підхід до особистості філософ пояснює тим, що в умовах перебудови явище особистості стало масовим. «Час визнав *особистістю* навіть того, хто далеко не може бути визнаний усебічно розвинутою людиною» [91, с. 93]. Цей висновок філософ обґрунтовує реальною діалектикою особливого й загального. Безумовно, така «діалектика» була зумовлена ідеологічною й політичною ситуацією епохи перебудови. Елітарну концепцію особистості філософ вважає ціннісним судженням, коли під особистістю визнають лише соціально значущих осіб або індивідів, які залучені до сфери високої культури. На думку дослідника, ці уявлення мають витoki в соціально-економічній нерівності. З метою гуманістичного розв'язання проблеми особистості філософ стверджує, що поняття особистості є презумпцією того, що воно стосується кожного людського індивіда. Безумовно, у цьому є сенс, але гуманістичне ставлення до людини не повинне обмежувати бачення її сутності – здатності бути суб'єктом діяльності, можливостей до рефлексивного мислення, рівня її моральності. Ми

окреслили суперечливі виміри людського буття, які намагається поєднати думка Є. Бистрицького.

Наведені вагання Є. Бистрицького між різними поглядами на проблему особистості не слід трактувати як недоліки дослідження, а варто розуміти як різні виміри розуміння особистості. У них є прихований сенс. Філософ усвідомлює складність і суперечливість проблеми особистості, а тому свідомо шукає теоретичні засоби, щоб її осмислити. Дослідник намагається віднайти критерій особистості й убачає його не в здатності бути суб'єктом діяльності, а в причинах самодіяльності [91, с. 89], а точніше в спонуканнях до діяльності. Питання про самопричини та спонукання до діяльності вважаємо найголовнішим надбанням монографії, хоча воно залишилося не розробленим. Є. Бистрицький залучає до дослідження понятійний апарат метафізики й доводить, що аналіз не варто обмежувати свідомістю, особистісними смислами, а треба аналізувати проблему як вона є – як буття. Урешті-решт, філософ характеризує особистість як «спосіб людського буття» [91, с. 88], шлях подолання безпосереднього існування, вихід у трансцендентне [91, с. 46]. Він започатковує феноменологічне трактування проблеми особистості. Людина усвідомлює себе не лише через предметно-практичну діяльність, а як зацікавлений спостерігач за процесом власного духовного розвитку [91, с. 122]. Це були нові виміри розуміння особистості, які й сьогодні залишаються актуальними.

Незважаючи на ідеологічний контроль, Є. Бистрицький ставить проблему: чому ідеали як продукти «чистого розуму» ніколи не знаходять реалізації в чистому вигляді, а завжди спотворюються? Потрібен такий світогляд, який би спирався, з одного боку, на знання, а з іншого, – на практику. Філософ розуміє, що справа не лише в знаннях, а й у якостях особистості, зокрема моральних: «Якою має бути особистість, яка дотримується наукового знання у своєму житті?» [91, с. 45]. Вихід із цієї ситуації дослідник убачає в аналізові модальності відносин людини зі світом, практичній свідомості людини, у розвиткові концепту «духовно-практичного відношення до світу». Безумовно, у цих висновках відчутні здобутки київських філософів того часу.

Є. Бистрицький доволі критично оцінює наявні можливості філософського пізнання людини, оскільки філософи не досліджують фактичне буття людини та пізнавальні можливості

самого суб'єкта пізнання [91, с. 113]. Він визнає, що існує реальна проблема *знеособлення* людини [91, с. 122], але дослідження проявів її деструктивної поведінки було в СРСР під ідеологічною заборонаю. Для поглиблення розуміння проблеми особистості Є. Бистрицький залучає філософський досвід Р. Декарта й І. Канта. Осмислюючи цей підхід, зауважимо, що марксизм не побачив у філософії Канта найголовнішого. Відмінності між людиною і твариною полягають не в предметно-практичній діяльності, а в моралі, у духові. А тому, досліджуючи філософію Канта, Є. Бистрицький не звернув увагу, що особистість у німецького філософа пов'язана з категоричним імперативом, а не з рефлексією у сфері предметно-практичної діяльності. Так, безумовно, рефлексія надзвичайно важливий феномен, і вона, безперечно, пов'язана з особистістю. Водночас виникає питання: чи кожна людина здатна до розвинутої рефлексії. Відмежування себе від природних потреб означає народження людини, але не означає народження особистості. Від відокремлення людини від природи до формування особистості, яка рефлексує над смислом власного буття на тлі загальних проблем, надзвичайно велика дистанція.

Для подальшого поступу в розумінні проблеми особистості важливо з'ясувати теоретичні причини цих невдач. По-перше, це зумовлено марксистським прочитанням теоретичної спадщини І. Канта й Г. Гегеля щодо проблеми особистості. Це була не особиста помилка Є. Бистрицького, а загальна тенденція, яку висловив Ю. Кушаков: німецька класична філософія антиперсоналістична [297, с. 381], що дотепер не подолано. Є. Бистрицький не зміг побачити, що в І. Канта й Г. Гегеля особистість є втіленням певного рівня духовного розвитку людини (див. підрозд. 2.3.3 та [485]). По-друге, незважаючи на залучення теоретичного апарату метафізики, феноменології, дослідження особистості потребує додаткового контексту. Поняття особистості має християнські витоки, це проблема морального вдосконалення людини, але вихід у цей вимір був під зовнішнім і внутрішнім табу. Попри зазначені недоліки праця має суттєві позитиви: визнано роль і значення духовної діяльності, розширився понятійний апарат дослідження. Перебуваючи в межах марксистської традиції, Є. Бистрицький долає соціально-класовий підхід до її розуміння, стверджуючи, що особистість – це максимально можливий стан людського буття. Позитивом дослідження є те, що філософ визнає,

що поняття особистості відіграє світоглядну функцію, скеровує людину до вищих рівнів розвитку. Особистість – це той, хто здатний бути суб'єктом діяльності. На жаль, цей підхід до сьогодні залишається нерозробленим. Філософ дійшов до межі, яка дотепер не подолана. З моменту написання монографії світоглядна напруженість навколо проблеми особистості не зникла, а, навпаки, загострилася.

Суттєвий внесок у пізнання особистості здійснив С. Пролєєв. Філософ дозволив собі доволі відверто сказати, що соціологічна теорія особистості є односторонньою й це призводить до суттєвих труднощів під час осмислення суспільних проблем. Досліджуючи проблему особистості, філософ переглядає власні погляди, висловлені під час аналізу змісту духовного. Якщо, розглядаючи загальні проблеми духовного, він писав про залежність окремого суб'єкта від родового буття [440, с. 42], то, аналізуючи особистість, говорить про її відповідальність за власне життя. Критикуючи марксистську концепцію особистості, філософ зауважує, що суспільство не може дорікати людині щодо її антигромадянської діяльності, оскільки людина є лише відображенням суспільних відносин. За таких умов зникає підґрунтя функціонування права, особистої відповідальності, оскільки суспільство мусило би щоразу спочатку судити себе за те, що воно виховало недосконалу людину [440, с. 60]. До цієї праці ніхто з радянських філософів такої критики на адресу марксистської філософії не висловлював. Отож С. Пролєєв суттєво переосмислив марксистську формулу, яка стверджувала, що сутність людини є сукупністю (ансамблем) суспільних відносин. Щодо цієї формули філософ критично зауважує, що «загальні форми буття – це не просто деякі зразки життєдіяльності, однозначно задані способи дій. Передусім вони містять можливості буття, спектр можливостей для людини бути у світі», пропонуючи розуміти їх як онтологічні можливості [440, с. 61], отож відстоює позицію, що особистість є вільною істотою – суб'єктом власних змін. Людина опиняється перед вибором, і цей вибір вона робить через вчинок, тобто людина творить буття. Це був важливий крок у переосмисленні відносин людини з суспільством.

С. Пролєєв, критикуючи марксистський підхід до особистості як продукту суспільних відносин, зауважує, що опертя на соціальність недостатньо для пізнання її сутності. Філософ не

погоджується з таким підходом на тих підставах, що особистість є суб'єктом власної діяльності. На нашу думку, філософ відкрито виступив проти марксистського розуміння особистості, уособленням якого на той час був Е. Ільєнков. «Конкретна людська особистість – це не пасивна, позбавлена будь-якої самостійності точка перетину дії об'єктивних сил і чинників <...> Вона самостійний та оригінальний суб'єкт культурної творчості...» [440, с. 88]. Розвиваючи свій підхід, С. Пролеєв підкреслює, що людина визначається не лише в просторі загальних форм буття, а й у власному життєвому світі. Уважаємо, що в цій полеміці філософ перестарався щодо критики марксистської теорії особистості, оскільки людина водночас визначається як щодо зовнішніх форм суспільного буття, так і щодо власного життєвого світу.

Для обґрунтування своїх роздумів С. Пролеєв звертається до феномену «Я», за допомогою якого пояснює орієнтацію людини в системі суспільних відносин [440, с. 91–93]. Філософ підкреслює динамічний зміст людського життя: особистість – це процес оволодіння людиною власною сутністю. Особистісне буття – це «процес здобуття людиною самої себе, що виражається у відкритті й реалізації особистістю *можливостей* власного буття» [440, с. 94]. Так, філософ остаточно долає соціологічний детермінізм і доводить, що людина є продукт власного вибору.

Формально в монографії С. Пролеєва «Духовність і буття людини» наявний зв'язок із марксистською філософією, насправді це були філософські погляди нової епохи. У своїх роздумах щодо сутності особистості філософ вийшов за межі концепту «кожна людина особистість». Особистість постає суб'єктом власної внутрішньої й зовнішньої діяльності. Узагальнюючи погляди філософів Київської школи напередодні здобуття Україною незалежності, зазначимо, що вони подолали застарілі уявлення про людину й особистість. Людина має бути суб'єктом власного розвитку й культурного універсуму – така була порада громадянам незалежної України від філософів Київської школи.

Аналіз змісту поняття «особистість» у філософів Київської світоглядно-антропологічної школи доводить, що вони, з одного боку, прекрасно усвідомлювали діалектику одиничного, особливого й загального, а з іншого, – намагалися перейти від загального уявлення про людину до конкретного аналізу її сутності. Для реалізації цієї мети В. Іванов запозичує в Е. Гуссерля поняття

«життєсвіт» [372, с. 55]. Цей крок був потрібен для того, щоб можна було аналізувати життєдіяльність окремої людини з урахуванням її індивідуально-психологічних особливостей та суспільних обставин. Незважаючи на такі запозичення, аналізувати соціалістичну дійсність і радянську людину філософи не могли й змушені були ставати на шлях езопової мови.

Осмислюючи концепцію людини Х. Ортеги-і-Гассета, В. Табачковський зауважує, що вона, можливо, і небездоганна, бо можна знайти контраргументи, але краще пильно роздивитися навколо себе, а «потім так само уважно вдивитися в самого себе...» [531, с. 8]. Філософ з певними сумнівами зауважує, що до рівня шляхетної людини не здатна піднятися кожна людина, що навіть у шляхетної людини можуть бути риси посередньої. В. Табачковський приймає філософські погляди Х. Ортеги-і-Гассета, але помітно, як важко входила у свідомість українських філософів ідея ступенів духовного розвитку людини.

Філософсько-антропологічні роздуми В. Табачковського були спричинені потребами дослідження людської сутності в контексті становлення української державності. Філософ аналізує різні прояви знеособленого буття у творчості М. Гоголя, Ф. Достоєвського, Д. Мережковського, А. Платонова й доходить висновку щодо сутності людини: «Це істота, наділена інтенсивною й нестабільною афективністю, схильна до сп'яніння, екстазу, насильства, любові; підвладна власним вимислам; істота, що знає про смерть, але не може повірити в неї; істота, що народжує міф і магію; істота, пройнята духами й божествами, ілюзіями й химерами; відтак як суб'єктивна істота, чії стосунки з об'єктивним світом завше ненадійні, котра постійно помиляється й блукає, а у своїй зарозумілості народжує безладдя» [530, с. 189]. Як бачимо, характеристики Homo sapiens перенасичені негативними якостями. Цей висновок засвідчує крах ідеалів Відродження й Просвітництва щодо віри в безмежні позитивні можливості людського розуму й гуманістичного облаштування світу. Урешті-решт В. Табачковський висновує, що все нерозумне стало дійсністю й ми маємо реальність: «*Все дійсне нерозумне, все нерозумне дійсне*» [530, с. 190]. Доводячи це, філософ посилається на антрополого-глобальну катастрофу, з чим ми абсолютно погоджуємося. Підсумовуючи дослідження щодо причин знеособленого буття, деструктивності людини та її поведінки, В. Табачковський

зазначає: «Звідси принциповий філософсько-антропологічний висновок: *людині притаманний сутнісний недолік – право щоразу ставити себе під питання*. І вона безупинно робить це (хоча могла б і вдовольнитися), робить, бо має схильність до *надлишковості*, через яку *довершеність стає знову й назавжди недовершеною*» [530, с. 196]. Висновки філософа відповідають реальності.

Заслугою В. Табачковського є те, що він не зупиняється на аналізові деструктивних типів людини й ставить завдання відшукати на противагу *життєзаперечному* началу начало *життєствердне*. Для пошуку відповіді філософ звертається до філософського досвіду М. Гоголя, у якого персоніфікацією деструктивного начала був чорт [530, с. 198]. Життєствердне начало людського буття В. Табачковський пов'язує зі сміхом, але в житті не знаходить людини, яка була б уособленням особистісного буття.

Намагаючись відшукати філософські засади нового облаштування світу, В. Табачковський спирається на філософський досвід В. Іванова й звертається до його тези: *будь-що має проходити перевірку на «особистісну спроможність»* [530, с. 252]. Зазначений вислів пропонуємо сприймати як уточнення тези Протогора про людину як міру всіх речей: не людина має бути мірою всіх речей, а особистість, яка мусить стати пастухом буття (М. Гайдеггер). Під проводом цієї тези В. Табачковський на основі філософії М. Фуко висловлює ідею «плекання себе». Плекання себе – це моральний обов'язок людини. Цей висновок філософ підносить до всезагального рівня: *плекання себе має бути не лише потребою обраних, але й «справжньою соціальною практикою»* [530, с. 260]. Це узагальнення набуває метафізичного значення в умовах антрополого-глобальної катастрофи. Усі різновиди залежної та посередньої людини: біси (Ф. Достоевський), людина маси (Х. Ортега-і-Гассет), хам (В. Липинський, В. Соловйов), чорт (М. Гоголь), котлованна людина (А. Платонов) – мають плекати із себе особистість, іншого шляху немає. В іншому разі людину чекає остаточна деградація як роду. В. Табачковський доходить висновку, що людина має змінити парадигму свого розвитку із зовнішнього на внутрішній. Філософ повертається до української філософської традиції: особистісне – знеособлене, у лоно християнської традиції: внутрішнє – зовнішнє.

На основі концепту сутнісних сил людини осмислюють внутрішні якості людини М. Попович і В. Шановський. Так,

В. Шановський, узагальнюючи зміст цього поняття, зазначає, що це «внутрішній механізм діяльності» [628, с. 19] і виділяє та докладно аналізує такі його складники: потенційні сутнісні сили (здібності), спонукально-мотиваційні, людська діяльність [628, с. 34–86]. Безумовно, сутнісні сили є внутрішнім механізмом діяльності людини, але потребує додаткового аналізу.

М. Попович, досліджуючи структуру сутнісних сил, зауважує, що ця проблема лише починається [430, с. 61]. Справді, парадигмальна криза, у якій опинилося людство, вимагає переосмислення поглядів на людину. М. Попович у контексті ідей Л. Фюрбаха та В. Шинкарука до структури сутнісних сил відносить розум, волю та почуття, які пропонує розглядати як «*виміри*, що створюють *простір*, у якому перебігають події нашого внутрішнього життя, або характеризують нашу психологічну, духовну *структуру*» [430, с. 69]. Посилаючись на дослідження К. Леонгарда та Е. Фромма, М. Попович робить суттєвий крок у розумінні ієрархічної природи людини, виділяючи рівні регресії та прогресії [430, с. 65–67]. Ідею рівнів розвитку сутнісних сил людини простежуємо в структурі, яку М. Попович назвав «хрестом Адама» [430, с. 83]. Вертикальний складник цієї структури охоплює розвиток людини від найнижчого рівня через норму до рівня святості. У цій потрібній структурі філософ вбачає логіку розвитку світової філософії. «Від архаїчного «світового дерева» до Гегелевого „заперечення заперечення” людська свідомість демонструє прагнення укласти світ у *потрійні структури*» (курсив наш. – В. С.) [430, с. 84]. Підсумовуючи, філософ зауважує, що «важливо усвідомити, який реальний зміст криється за структурною ієрархією» [430, с. 84]. Отож М. Попович розглядає сутнісні сили людини як ієрархічну структуру й виділяє три ступені їхнього розвитку.

Київська антропологічна школа поставила людину в центр своїх роздумів, коли фактично в радянській заідеологізованій філософській думці панувала теорія «гвинтика». Провідні представники школи відмовилися від концепту «кожна людина – особистість» і перейшли на позиції принципу ієрархії внутрішніх якостей людини.

Сучасні українські філософи продовжують розвивати ідеї персоналізму. А. Карась, узагальнюючи ідеї О. Кульчицького, зауважує, що персоналізм є «адекватним методом усвідомлення

людської суті взагалі» [245, с. 10], проте в умовах посттоталітарного суспільства він був небезпечним філософським напрямом.

Досліджуючи антропологічну проблематику української філософії, Л. Губерський погоджується з поглядами П. Могили на сутність людини, яка може перебувати в трьох станах: тілесному, душевному й духовному. Одна людина може жити в стані тілесного існування (шукає задоволення й радощів для себе, віднімаючи їх в інших), інша (душевна) орієнтується на свою вигоду, а духовна підпорядковує своє життя потребам інших й суспільства. Підсумовуючи свої роздуми, філософ висновує, що українська філософія поєднала принцип антропоцентризму з принципом персоналізму [155, с. 380–381].

Аналізуючи антропологічну ситуацію сучасного глобалізованого світу, В. Кремень доходить висновку, що людина маси (натовпу, безликого колективу) не йде «шляхом самотворення», не сягає рівня особистості [278, с. 8]. Вихід із цієї кризової ситуації філософ убачає в «переході до нової парадигми розвитку, коли не технології, не економіка, а людина в її новій якості стане метою і смислом прогресу» [278, с. 9]. Слід погодитися з цими роздумами В. Кременя, що предметом філософської антропології має стати усвідомлення людської сутності.

Підсумовуючи ситуацію, що утворилася навколо проблеми особистості, Г. Балл підкреслює, що вважати кожну людину особистістю – це скоріше метафора, і в теоретичних дискурсах цього слід уникати [31, с. 192]. Цей висновок засвідчив, що філософія та психологія потребують чітких наукових критеріїв щодо людської сутності. Треба визнати, що сучасна філософія не поставила цю проблему на порядок денний.

А. Баумейстер на основі аналізу філософських поглядів Ч. Тейлора та Е. Макінтайра достатньо конструктивно висвітлює ситуацію, що склалася в європейській філософії щодо метафізичних засад розуміння людини. «Аристотель і середньовічна традиція розрізняють фактичність людини (її фактичну даність) й те, чим людина може та повинна стати (заданість людини)» [38, с. 291], тобто виокремлює актуальний і потенційний рівні буття людини. Цю ситуацію А. Баумейстер коментує на основі поглядів Е. Макінтайра на людину. Практична філософія сприймає людину з таких позицій: 1) людина є ще несформована і не сповна реалізована істота; 2) є ідеал людини,

якою вона може стати за умов реалізації власного призначення; 3) є моральні принципи, що дозволяють здійснити цей перехід. У цій ситуації А. Баумейстер не без підстав зауважує, що сучасна філософія ігнорує потребу вдосконалення людини. Результатом цього стало те, що у філософії запанували спрощені уявлення про людину й моральні теорії [38, с. 291].

У контексті філософії Аристотеля А. Баумейстер виокремлює «фактичне життя» й блага (добре) життя, а конкретна життєдіяльність людини постає ареною боротьби між обов'язком і щастям, між вищим благом і нижчим, благом-добром і добробутом [38, с. 358]. Отже, філософ не обійшов увагою фундаментальну філософську проблему: відносини між належним і суцим, але не з'ясував, який тип людини є носієм цих ступенів буття. Постає питання: як розуміти належне і суще. Це принципово різні рівні життєдіяльності людини чи вони взаємопов'язані? Посилаючись на Т. Аквінського, А. Баумейстер схиляється до того, що це «взаємно пов'язані моменти буттєвого самоздійснення людини» [38, с. 360]. Частково можна погодитися з цим твердженням, проте на знеособлених рівнях суще й належне – це антагоністи. Доказом цього є психічні епідемії, війни, загроза антрополого-глобальної катастрофи. Людина не здатна діяти з позиції належного навіть у критичних ситуаціях, оскільки перебуває в залежності від свого несвідомого. На особистісних рівнях суще й належне можуть взаємодоповнюватися. Перехід з рівня суцього на рівень належного в А. Баумейстера постає як буттєве явище, проте насправді це внутрішня й зовнішня революція, що охоплює всі аспекти людського життя і є універсальним законом духовного розвитку людини. У поглядах на відносини між суцим і належним автор цих рядків поділяє позицію І. Канта. На рівні суцього (існування) людина перебуває в залежності від природних потреб, тоді як на рівні належного це стан свободи. На мою думку, заперечуючи відмінності між суцим і належним, А. Баумейстер, який на початку монографії захищає метафізику, наприкінці свого дослідження мимоволі переходить на позиції постмодерної філософії і не визнає принципових відмінностей між суцим і належним.

А. Баумейстер критикує Кантову «теорію вдосконалення» на основі таких положень. По-перше, у І. Канта зберігається «радикальний розрив між суцим і належним, між чуттєвістю й розумом...» [38, с. 362]. Дійсно, цей розрив часто наявний навіть на

рівні особистості й генія, що зафіксував Й. Гете, вклавши такі слова в уста Мефістофеля: «Я – тої сили часть, / Що робить лиш добро, бажаючи лиш злого». Вважаємо, що заперечувати принципові відмінності між суцям і належним – все одно, що заперечувати розрив між існуванням і сутністю. По-друге, з позиції А. Баумейстера, «Кантове розуміння моралі унеможлиблює опис розвитку й вдосконалення особистісного й суспільного буття (а також історії людського роду взагалі) у вигляді наративу, цілісної історії» [38, с. 363]. Конкретизуючи свою думку, філософ зауважує, що Кантове розуміння моралі взагалі не передбачає шкалу досконалостей. Гадаємо, що така критика не відповідає дійсності. Як було доведено (див. підрозд. 2.3.3), І. Кант стояв на позиціях принципу духовної ієрархії. Він виокремлював природну людину, особистість і рівень святості, а досконалість уважав онтологічною категорією. Отже, у Канта є рівні досконалості. Сходження за цими рівнями – це сходження за рівнями досконалості.

Позитивним у дослідженні А. Баумейстера є висновок про те, що людські практики передбачають шкалу досконалостей і вмінь [38, с. 359]. Філософ дійшов висновку, що реалізація ідеї блага потребує морально досконалої людини. Абсолютну значущість особистості як первоначала буття філософ висловив у твердженні: «Абсолютна цінність особистісного буття передує <...> уявленню про благо» [38, с. 356]. Логічно продовжуючи роздуми А. Баумейстера в контексті ідеї особистісного буття, зауважимо, що особистість не лише передує, а має конституювати суспільне буття. Заслуговують на увагу роздуми А. Баумейстера про проект реабілітації телеології в практичній філософії. Людина й суспільство мають стати предметом власної свідомої мети, але для такої внутрішньої «автотелеології» філософи мають запропонувати проект вдосконалення на основі з'ясування людської сутності.

У філософських роздумах А. Баумейстера щодо людської сутності спостерігаємо деякі суперечності. По-перше, визнаючи Тейлорову концепцію онтології людини, тобто ієрархічний підхід до розуміння людської сутності, філософ водночас висловлює сумніви щодо можливостей пізнання «людської природи» й навіть більше – вважає їх несучасними [38, с. 372]. По-друге, на думку філософа, «свобода й гідність особи онтологічно передують моральному закону» [38, с. 373]. На ці твердження зауважимо, що свобода й гідність є продуктом морального закону. Гідність – це складник

морального закону, і з'являється вона тоді, коли людина починає дотримуватися морального закону. Але це не означає, що до аморальної людини можна ставитися, як до людини нижчого гатунку. Моральний закон наполягає на гідному ставленні до будь-кого.

Підсумовуючи аналіз філософських концепцій особистості в українській філософській, релігійній, соціально-політичній думці, зазначимо, що напрацьований матеріал дозволяє поставити проблему національно-культурної ідентичності української філософії. За роки незалежності в цій царині філософії відбувається активна дискусія щодо зазначеної проблеми [322; 230; 140]. Філософи намагаються віднайти критерії, за якими можна ідентифікувати українську філософію, і не доходять згоди. Д. Чижевський, наприклад, уважав, що українська філософія своїм підґрунтям має національний український характер і народний світогляд [625, с. 12–15]; В. Горський доводив: «Єдиним реальним критерієм належності до національної філософії є наявність певної національної культури як контексту, у якому здійснювалася генеза чи функціонування філософських ідей, теорій тощо» [146, с. 51]; Я. Гнатюк, С. Ярмусь, І. Музичка стверджують, що осереддям української філософії є кордоцентризм [140, с. 166–169; 673, с. 411]. С. Йосипенко підтримує ці зусилля і ставить питання про конституювання української історико-філософської думки, проте висловлює тезу, згідно з якою історія української філософії буде неможливою доти, доки пануватимуть уявлення про абсолютний історико-філософський (марксо-гегелівський) процес в історії філософії. Щоб створити умови для розвитку української історико-філософської думки, вважає С. Йосипенко, треба відмовитися не лише від абсолютних критеріїв істини, а й від трактування історії української філософії в її генетичному зв'язку з українською культурою (тобто від підходу В. Горського) та зосередити увагу на вивченні української духовної культури історико-філософськими методами [230, с. 77]. Виникає питання: навіщо відокремлювати й протиставляти українську культуру та духовну культуру? Чому ми забуваємо, що розвиток філософії найчастіше відбувається через синтез? У плані дискусії пропонуємо за критерій ідентичності української національної філософії взяти ієрархічний підхід до розуміння сутності людини. На жаль, сьогодні українські філософи недооцінюють принцип духовної ієрархії та ідею особистості, проте в історії філософії він доволі яскраво проявився.

Продуктивним напрямом розвитку Київської філософсько-антропологічної школи є метаантропологія, яку розвиває Н. Хамітов. Заслуговує на увагу програмне твердження філософа про необхідність переходу від теоретичного напрямку дослідження людини до практичного. Проте виникають деякі сумніви: невже філософи вже з'ясували сутність людини? Вважаємо, що цього ще не відбулося. Утім, слід погодитися з висновком, що сучасна людина й філософська антропологія перебувають в стані антропологічної кризи [618, с. 39]. Похвально також те, що автор метаантропології бере на себе відповідальність за свої погляди і свою концепцію і закликає інших творити власні методологічні підходи [618, с. 9].

Метаантропологію Н. Хамітов трактує як вихід людини за межі звичного й буденного, вважаючи, що вона (метаантропологія) інтегрує філософську антропологію, екзистенціалізм, персоналізм і стверджує, що метаантропологія «може мати інтегрально-методологічне значення для сучасного соціогуманітарного знання...» [618, с. 18]. Осмислюючи цей підхід, зауважимо, що екзистенціалізм і персоналізм настільки різні підходи, що їх, на наш погляд, не можна інтегрувати, бо екзистенціалізм ґрунтується на екзистенції, а персоналізм на есенції.

Позитивом цього проекту є те, що його автор визнає ієрархічний підхід до людського буття й виокремлює буденний, граничний та метаграничний виміри. Буденне буття орієнтується на самозбереження, для якого характерна залежність від Іншого, невизначеність та нездатність до свідомого життєвого вибору. Підсумовуючи зміст буття на цьому рівні, Н. Хамітов зауважує: «Це насолода несвободою, відсутністю відповідальності, що низводить людину до рівня об'єкту» [618, с. 33]. Граничне буття, на думку філософа, суперечливе. З одного боку, людина спонукується волею до влади, а з іншого, – волею до пізнання й творчості. В умовах цього виміру буття здійснюється вихід за межі повсякденності в екзистенційний простір, що веде до розвитку самосвідомості, загострюється проблема смислу життя, отождивається актуалізація особистісного начала, проте людина опиняється в граничній ситуації [618, с. 33–34]. На рівні метаграничного буття людина долає безособове існування, починає жити за законами любові, свободи й толерантності [618, с. 18, 35]. Варто погодитися з твердженням, що метою метаантропології є

«рух людини до трансцендентного» [618. с. 74], тобто змістом цього підходу мають бути шляхи, механізми переходу від нижчих ступенів буття до вищих.

Безумовно, у такому підході є момент істини й практичний зміст. Проте, виникає запитання: як співвідносяться ці виміри буття людини між собою? Н. Хамітов вважає, що ці виміри буття не знаходяться у відносинах «лінійної субординації», «не поєднані принципом „абсолютного зняття”» [618, с. 37], а тому робить висновок: «Кожна людина містить у собі всі виміри, які складно й нелінійно впливають один на одного» [618, с. 37]. Якщо припустити, що це дійсно так, то виходить, що людська свідомість й психіка перебувають в стані хаосу та постійної внутрішньої боротьби. Не заперечуємо, що кожний із вимірів є самостійним і кожна людина сама вирішує, яким життям жити. Проте, людська свідомість, як і все у цьому світі, структурована, а тому в ній присутня тенденція до певної стабілізації навколо певних установок і домінант (теорії Д. Узнадзе та А. Ухтомського). Утім, заради істини, зауважимо, що виміри буття – це ступені буття, коли вищий ступінь діалектично заперечує нижчий, тобто здобуває нову якість. Отож взаємозв'язок між ступенями буття описується Гегелівською тріадою: теза – антитеза – синтез. Незважаючи на певну незгоду з автором метаантропології варто, однозначно визнати, що проблема вимірів буття (ступенів буття) є надзвичайно актуальною й потребує подальшого філософського, психологічного й нейропсихологічного дослідження.

Концептуальний аналіз здобутків українських філософів і релігійних мислителів від XVII до XX століть, діячів національно-визвольного руху та філософів періоду незалежності щодо змісту, ролі та значення особистості дозволяє стверджувати, що принцип духовної ієрархії був спільним методологічним підходом до розуміння людської сутності й розв'язання суспільних проблем. Особистість поєднує в собі культуру, національний характер під проводом духовного. Отже, концепція чотирьох ступенів духовного розвитку людини синтезує в собі надбання української філософії й може претендувати на конститутивний принцип української національної філософії.

2.7. Метафізична теорія особистості

В історії філософської, релігійної та соціально-політичної думки напрацьовано достатньо знань про процес духовного становлення людини, зокрема про проблему особистості, але цей матеріал належить до різних філософських теорій. Ідея особистості завжди була в центрі філософії, відбувалася світоглядна боротьба за зміст цього поняття. В основі будь-якої історичної епохи лежало те чи те розуміння особистості. Кожна епоха трактувала зміст поняття особистості, виходячи з чинних онтологічних умов буття. Духовна криза, у якій опинилося людство, вимагає систематизації й осмислення знань про становлення особистості, проте відсутній методологічний підхід до осмислення цього матеріалу. Пріоритет духовного та принцип ієрархії дозволяють систематизувати знання про становлення ідеї особистості.

Отже, метою підрозділу є формування основних положень метафізичної теорії особистості на основі критичного переосмислення чинних теорій і концепцій особистості.

2.7.1. Узагальнення філософських знань про ступені духовного розвитку людини. Умови життєдіяльності людини ще на початку осьового часу поставили проблему: хто є суб'єктом діяльності. У Конфуція, Платона, Отців християнської Церкви, філософів Середньовіччя й Відродження, німецьких романтиків і класиків німецької філософії спостерігаємо ідею духовної ієрархії людини. А. Шопенгауер зазначив, що це поза всяким сумнівом «найважливіша істина, яка тільки може бути на світі, але водночас вона цілком суперечить природній схильності людського роду й у своїх істинних основах важко збагненна» [651, с. 176]. На жаль, і на початку XXI ст. слід визнати, що ідея духовної ієрархії залишається незрозумілою й непринятною. Щоб довести цю істину до пересічної людини, світові релігії змушені були «всюди вбирати її в міфічні покрови, ніби вміщувати її в посудину, без якої вона зникла б, випарувалась. От чому істина мала повсюди запозичувати оболонку легенди й, крім того, щоразу примикати до історичної дійсності, до того, що було вже відоме й шановане» [651, с. 176]. Осмислення суперечностей тілесного й духовного, а точніше, необхідність духовного вдосконалення людини на філософському рівні було для народних мас незрозумілим. Світові

релігії доводять цю істину до свідомості людини в алегоричній формі. Завданням філософії, на думку А. Шопенгауера, є формулювання цієї істини в чистому вигляді. На жаль, цей заповіт модерна й постмодерна філософія не виконала. Цю істину було не просто забуто, але й знищено концептом «кожна людина – особистість».

В умовах зародження в Європі громадянського суспільства в XVII–XVIII ст. від особистості вимагали соціально-економічної активності й дотримання правових норм, що відсунуло на другий план духовні засади буття людини й суспільства, проте останні не можна відмінити. Після Великої французької революції І. Кант і Г. Гегель, відчуваючи зростання духовного хаосу, створюють свої концепції особистості на протигагу концепціям Т. Гоббса й Дж. Локка. На жаль, їхнім поглядам на проблему особистості європейські філософи не надали належної уваги, тому що суспільна й філософська думка була зачарована модерним концептом «кожна людина – особистість». Незважаючи на це, ієрархічний підхід до розуміння людини безслідно не зник: він розвивався в різних формах. Кожна епоха переосмислювала проблему особистості відповідно до онтологічних умов буття, але маємо зазначити, що чинні теорії особистості не здатні розкрити сутність людини, а тому не можуть бути підґрунтям суспільного життя. Недослідженим залишається той факт, що поняття особистості виконує світоглядні функції, зокрема формує спосіб життєдіяльності й ідеал. Отже, завданням параграфа є узагальнення чинних теорій і концепцій особистості на основі принципу духовної ієрархії.

Еволюція поняття «особистість» супроводжувалася світоглядною боротьбою між християнською (особистість – принцип буття) й егалітарною (кожна людина – особистість) концепціями. Перша формувалася зусиллями новозавітної людини й була спрямована на те, щоб більшість людей ставали суб'єктами внутрішньої діяльності, друга виникала під впливом старозавітної людини й орієнтувала на те, щоб людина була суб'єктом зовнішньої діяльності.

Як звести до цілісної системи суперечливі твердження, котрі, з одного боку, ґрунтуються на принципі духовної ієрархії (особистість – принцип буття), а з іншого, – на принципі рівності (кожна людина – особистість)? Здається, що егалітарна концепція надає можливість кожній людині бути повноцінним суб'єктом

буття, але це поверхові уявлення. Насправді це фраза, на основі якої відбувається усунення людини від буття. Філософія й практика мають чітко розмежовувати принципи рівності та духовної ієрархії. На рівні людських відносин мусить діяти демократичний принцип: до кожної людини слід ставитися, як до особистості. На рівні сутності має діяти принцип ієрархії: людину слід розуміти з позиції інтелектуально-психологічної та духовної досконалості. Принцип ієрархії, відірваний від принципу рівності призводить до жорсткої соціально-економічної субординації (кастового, феодального суспільства) та спотворює дійсність. Абсолютизація демократичного принципу веде до примітивізації людини й суспільного буття. Для цілісного розуміння людської сутності їх треба поєднати.

Узагальнюючи надбання соціально-політичного (римські юристи, Т. Гоббс, Дж. Локк), християнського (Отці християнської церкви), субстанційного (Г. Ляйбніц, М. Лоський, І. Ільїн), імперативного (І. Кант, Й. Фіхте, Ф. Шеллінг, Г. Гегель) та марксистського підходів до розуміння особистості, сформулюємо авторську – метафізичну – теорію особистості. Проаналізувавши на основі принципу ієрархії історію філософії від Конфуція до сучасності, ми встановили, що в процесі життєдіяльності людина може пройти чотири ступені духовного становлення, а може й зупинитися на одному із них. Виявлено, що під різними назвами приховано чотири ступені духовного розвитку людини.

Перший ступінь отримав такі назви і характеристики:

нища – Конфуцій [271, с. 107, 114], Епіктет [660, с. 222], Г. Гегель [129, с. 346]; *тілесна* – апостол Павло (1. Кор. 2:14), Еразм Роттердамський [662, с. 118–119]; *раб* – Платон [422, с. 120], Аристотель [24, с. 69], апостол Павло (Рим. 6:6), В. Ленін [308, с. 39], Г. Маркузе [362, с. 43]; *соматик* – гностики [199, с. 291; 200, с. 262]; *мертва* – К. Тертулліан [541, с. 204]; *нерозумне створіння* – Сенека [499, с. 558]; *неочищена* – Діонісій Арепагіт [188, с. 695–697]; *одноденна тварина* – Григорій Богослов [75, с. 128, 131]; *натовп* – Аверроес [5, с. 507]; *вегетативна* – Альберт Великий [13, с. 57–60]; *чуттєва* – М. Кузанський [287, с. 261]; *хлоп* – І. Вишенський [108, с. 56]; *низькопробна форма людства* – Ф. Шляєрмахер [650, с. 241]; *фізична* – Й. Шіллер [646, с. 104]; *інстинктивна* – Ф. Шеллінг [636, с. 209]; *природна* – Г. Гегель [124, с. 257]; *ось-буття* – Н. Гартман [120, с. 236–237]; *маса, юрба* –

М. Шлемкевич [648, с. 63]; *буття в-собі* – Ж.-П. Сартр [496, с. 131–139]; *одновимірна* – Г. Маркузе [362]; *рецептивна* – Е. Фромм [599, с. 66–67, 81]; *дитина* – К. Юнг [667, с. 63–70].

Незважаючи на різні назви за ними прихований один тип людини, для якого характерна залежність від власних нерозвинутих потреб. Спонуканням у цієї людини є тілесні потреби, а тому вона перебуває під тиском природної необхідності й не знає, що таке свобода вибору. Вибір, що не відповідає матеріальним потребам, породжує стрес. Мислення має одновимірний характер: людина здатна оперувати однією змінною величиною. Г. Гегель про сутність залежної людини писав, що це «голе Я, – це задоволення» [129, с. 73–74]. Цей тип людини у філософа постає під різними поняттями: «одинична свідомість» [129, с. 80], раб [130, с. 104, 142, 431], природна свідомість [129, с. 86]. Така людина живе в межах чуттєвого світу, а тому позбавлена свідомості власного Я. Недоліком залежної людини є те, що їй легко нав'язати будь-які думки. З цього приводу Ф. Ніцше зауважив: «За будь-яких обставин дати їй те, що було б їй дуже приємним, або спершу вбити їй в голову, що те чи інше було б їй дуже приємним, а тоді їй це дати» [394, с. 329]. Що втлумачили в голову залежній і посередній людині філософи й політики Нового часу? Ідею уявної духовної рівності: «Кожна людина – особистість». Ф. Ніцше критикує тих філософів, які спрощено розуміли людську сутність, називаючи їх політичними й соціальними фантастами. До цих фантазерів він відносив Ж.-Ж. Руссо й інших революціонерів. Спрощені уявлення про людську сутність і будову суспільства призводять до історичних катаклізмів. «На жаль, з історичного досвіду ми знаємо, що кожен із таких переворотів по-новому пробуджує найдикіші енергії у вигляді давно вже похованих жахів...», – писав Ніцше [394, с. 331]. Незважаючи на розвиток історії, цей тип людини не зник. Уважаємо, що сутність цього типу людини відображає поняття «залежність».

Другий ступінь духовного розвитку людини отримав такі назви: *посередня людина* – Конфуцій [271, с. 107, 114], Платон [422, с. 244], Сенека [499, с. 144], М. Кузанський [287, с. 261], Ф. Шляєрмахер [650, с. 260], К. Леонтьєв [315, с. 157–159], П. Сорокін [517, с. 455]; *душевна* – апостол Павло (1. Кор. 2:14), Григорій Богослов [73, с. 198]; *психіки* – гностики [199; 200]; *старозавітна людина* – К. Тертулліан [541, с. 223, 228]; *освічені* –

Аверроес [5, с. 507]; *чуттєва* – Альберт Великий [13, с. 57–60]; *homo exterior* – Еразм Роттердамський [662, с. 118–119]; *паразит* – Ф. Ніцше [396, с. 192–193]; *Антихрист* – В. Соловйов [515]; *холоп* – В. Ленін [308, с. 39]; *хам* – В. Липинський [320], Д. Мережковський [370]; *ідіот* – М. Шлемкевич [648, с. 91]; *сатана* – Н. Гартман [123, с. 373], Е. Фромм [595, с. 79]; *людина маси* – Х. Ортега-і-Гассет [403]; *порядна людина* – М. Шлемкевич [648, с. 65–70]; *Das Man* – М. Гайдеггер; *homo ludens* – Й. Гейзінга [133]; *homo faber* – Г. Арендт [23, с. 159–160, 234–240]; *буття для-себе* – Ж.-П. Сартр [496, с. 131–173]; *Тінь* – К. Юнг [667, с. 212]; *репродуктивна* – Е. Фромм [599, с. 83–90].

Спонуванням до діяльності в цього типу людини є економічна, політична, правова, моральна, психологічна, світоглядна вигода. Мислення двовимірне, людина здатна оперувати двома змінними величинами, але підкорити свої природні потреби суспільно-значущим цілям і власному духовному розвитку неспроможна. І перший, і другий типи здатні бути лише суб'єктами часткової діяльності. Незважаючи на те, що життєві орієнтири людини першого й другого ступенів розвитку недосконалі, у них є потенційні можливості до духовного вдосконалення. Сутність та існування в них не збігаються, як не співпадає актуальне та потенційне життя.

Індивідів першого й другого ступенів розвитку ще К. Тертулліан об'єднав однією назвою – старозавітна людина [541, с. 228], сутність якої до цього часу не змінилася. Як на початку християнства, так і на поч. ХХІ ст. старозавітна людина переважно орієнтується на тілесні потреби, а тому органічно нездатна бачити перспективи, неспроможна до відповідальної діяльності. І. Кант, осмислюючи сутність цих типів людини, писав: «Чуттєва природа розумних істот взагалі – це існування їх, підкорене емпірично зумовленим законам...» [236, с. 362].

Існує кілька різновидів посередньої людини. Так, Г. Гегель про відмінності посередньої людини від залежної писав, що посередня людина, порівнюючи себе із залежною (буття в-собі), надає сама собі статус справжньої людини [129, с. 134], тобто особистості. Інший різновид посередньої людини – це пан, «свідомість, що існує для себе» [129, с. 141]. Г. Гегель виділив ще третю форму посередньої людини – це «нещаслива, роздвоєна в собі свідомість» [129, с. 153]. У людини з такою свідомістю немає гідності, вона

орієнтується на власну вигоду, що еквівалентно руйнації чужого життя, такий тип людини є втіленням зла. Про сутність цього типу людини Н. Гартман зазначив, що вона деструктивна, а еквівалентом посередньої людини у філософа є сатана, яка є персоніфікацією «телеологічного зла» [123, с. 373]. Моральна недосконалість посередньої людини є відбиттям її безвір'я в можливість власного вдосконалення. Аналізуючи сучасний тип посередньої людини – homo faber, Г. Аренд зауважує, що вона опинилася в стані краху. Намагаючись осмислити причини цієї ситуації, дослідниця зазначає, що це сталося через неспроможність збагнути відмінність між корисністю та значущістю, а глибинною причиною є те, що новочасна людина керувалася установкою: життя є найвищою цінністю, тоді як найвищою цінністю є світ [24, с. 245]. Проаналізований тип людини варто узагальнити в понятті посередня людина.

Третій ступінь духовного розвитку людини дістав такі назви: *шляхетна, людина неба* – Конфуцій [271, с. 107, 114]; *духовна* – апостол Павло (1. Кор. 2:15), Григорій Богослов [73, с. 191–198]; *сини благодаті, пневматики* – гностики [200, с. 253], *новозавітна людина* – К. Тертулліан [541, с. 228]; *цілісна, добродійна* – Сенека [499, с. 130]; *інтелігібельна* – Альберт Великий [13, с. 57–60]; *очищена* – Епіктет [660, с. 333], Авіценна [6, с. 622–623]; *пророк* – Аверроес [5, с. 507]; *homo interior* – Еразм Роттердамський [662, с. 118–119]; *ідейна, герой* – Дж. Віко [103, с. 201–205]; Ф. Шляєрмахер [650, с. 215], Я. Стецько [524, ч. 1, с. 137; 524, ч. 2, с. 34], С. Ленкавський [311, с. 499], Ю. Липа [318, с. 146], М. Шлемкевич [648, с. 71–72], Г. Арендт [23, с. 143]; *людина-творець* – Д. Донцов, [192, с. 130]; *високі істоти* – Ф. Шляєрмахер [650, с. 241]; *моральна* – Й. Шіллер [646, с. 108]; *шляхетна* – І. Вишенський [108, с. 56], Г. Гегель [129, с. 347], В. Липинський [320], Х. Ортега-і-Гассет [403, с. 48–52]; *людина вищого рівня* – Ф. Ніцше [395, с. 35]; *особистість* – І. Кант [236, 414–415], Й. Фіхте [580, с. 392], Ф. Шеллінг [636, с. 156], Г. Гегель [132, с. 37, 42]; *буття для-себе* – Г. Гегель [129, с. 252]; *містик* – А. Бергсон [48, с. 316]; *буття для-іншого* – Ж.-П. Сартр [496, с. 325–431]; *справжня людина* – С. Ленкавський [312]; *старий мудрець* – К. Юнг [667, с. 164]; *людина плідної орієнтації* – Е. Фромм [599, с. 91–93]; *дух* – А. Тойнбі [547, с. 145].

Спонуванням до діяльності в наведених типів людини є інтерес цілого (суспільство, істина). Кант із цього приводу писав: «Інтерес є те, завдяки чому розум стає практичним, тобто стає причиною, яка визначає волю» [241, с. 306]. Найсуттєвіші відмінності між людьми зумовлені спонуваннями до діяльності. І. Кант розрізняв такі спонування як мотив, інтерес і максима. Інтерес виростає з мотиву і є спонуванням індивіда, який має розум [236, с. 405]. Мислення тривимірне, наприклад, людина цього рівня розвитку здатна поєднувати у своїй діяльності різні аспекти суспільного життя: економічні, політичні, правові, моральні та світоглядні. Метою діяльності є розвиток і вдосконалення іншої людини, благо суспільства. На основі принципу про передумовлену гармонію Г. Ляйбніца зауважимо, що в них спостерігаємо певну гармонію між царством природи та благодаті. Досліджуючи співвідношення між цими складниками людського єства, філософ зазначив, що «розум слугує джерелом *сутностей*, а <...> воля слугує початком *існування*» [306, с. 135]. Отже, розум є механізмом установаження гармонії між тілом і духом.

Особистість в І. Канта народжується під час дотримання морального закону і стає втіленням добродійності, моралі, які є елементами вищого блага. Якщо добродійність і щастя в залежній й посередній людини постають як протилежності, то в особистості вони поєднуються. За Г. Гегелем, особистість народжується тоді, коли людина починає усвідомлювати значущість своєї свідомості, яка постає як розум. У процесі такого усвідомлення людина долає споглядальний характер життя і стає діяльною. Особистість поєднує в собі чесноти, живе у згоді зі звичаями свого народу й у такому поєднанні досягає щастя [129, с. 248]. Особистість підпорядковує тіло духу й вимагає, щоб воно жило відповідно до його вимог. Отож особистість автономна щодо нижчих форм сущого: завдяки цьому здобуває простір для розвитку. Відповідно до християнської й класичної філософської традиції різні назви цього типу людини доречно узагальнити в понятті «особистість».

Четвертий ступінь духовного розвитку людини отримав такі назви: *богорівна*, *богоподібна людина* – Платон [422, с. 196]; *святий* – Макарій Єгипетський [341, с. 396], І. Кант [236, с. 455]; *буття для-іншого* – Г. Гегель [129, с. 399]; *істинна людина* – Г. Сковорода [507, с. 168]; *геній* – І. Кант [236, с. 361–362].

Спонуканням у цих типів людини є ідея блага, суспільний інтерес. Мислення багатовимірне. Інтелектуальний потенціал генія рухається в напрямі досягнення максимальних потенційних можливостей. Предмет і продукт діяльності – утворення нових парадигм у технологічній, науковій і суспільно-гуманітарній сферах. Особистості й генії здатні бути суб'єктами цілісної діяльності й реалізувати своє призначення. Сутність особистості й генія надчуттєва, оскільки вони живуть за законами, що не залежать від емпіричних умов буття. З цього приводу І. Кант писав: «Надчутлива ж природа цих істот є їх існування за законами, які не залежать ні від якої емпіричної умови...» [236, с. 361–362]. Геній постає сам для себе як істина, яка сама себе знає й себе визначає.

У Г. Гегеля ідею духовної ієрархії людини висловлено в такому ланцюгові понять: буття-в-собі, буття-для-себе, самототожність [129, с. 55]. Особистість у філософа постає єдністю буття-в-собі, буття-для-себе, буття для-іншого, а тому може бути єднальним центром різноманітних суспільних явищ (навіть протилежних), що є ознакою її онтологічної вищості, універсальної всеосяжності порівняно з нижчими формами життєдіяльності.

Отже, від Конфуція до сучасної філософії маємо факт ступенів духовного розвитку людини, що потребує теоретичного осмислення. Вищі й нижчі ступені людського буття органічно поєднані. Представники вищих рівнів буття є носіями ідеалу, навколо яких відбувається духовне вдосконалення людини. У процесі цього спілкування людина нижчих рівнів засвоює психологію, принципи діяльності, установки вищих типів. Перший і другий типи людини як представники нижчих рівнів буття «сильніші» в соціально-економічному й політичному аспектах, хоча мають меншу змістовну й моральну цінність. Н. Гартман назвав цей взаємозв'язок метафізичною закономірністю [123, с. 265].

Дослідимо людину з позиції взаємовідносин духу й тіла, свободи й необхідності. У людини залежного рівня розвитку протилежність між тілом і духом максимальна. У посередньої людини ця відстань скорочується завдяки знанням, освіті, вихованню, але не долається, бо вона все одно керована матеріальними потребами. Особистість і геній як носії духу піднімаються і над власною природною необхідністю, і над матеріальним умовами життя та постають як єдність суб'єктивного

й об'єктивного. Мета особистості й генія – реалізувати власний духовний потенціал в інтересах своєї нації. Особистість і геній роблять свою свідомість та своє життя предметом власної діяльності. Вони живуть за моральним законом, який, за висновками І. Канта, визначає людське життя. Моральний закон «указує нам на чистий світ, який можна досягнути розумом, більше того, *позитивно визначає* цей світ і дозволяє нам дещо пізнати про нього, а саме деякий закон» [236, с. 362]. Якщо воля в залежної й посередньої людини зумовлена силою природних почуттів і вигодою, то в особистостей і геніїв – моральним законом. Особистість і геній досягають у душі своєї сутності. На філософському рівні це описав Ф. Шеллінг у філософії тотожності суб'єкта та об'єкта. В особистості природне й духовне примиряються у вищій тотожності. Але Ф. Шеллінг був не першим, хто це зрозумів. З цього приводу С. Булгаков зазначив: «Християнство однаково далеке і від матеріалізму, і від суб'єктивного ідеалізму, воно знімає протилежність плоті і духу у своєму вченні про людину як *втілений дух*, живу єдність обох» [88, с. 56]. Кожна людина у своєму житті вирішує проблему поєднання абсолютного й конкретного, свободи й необхідності. Залежна людина робить вибір на користь необхідності, природи, а особистості й генії – на користь абсолюту. Посередня людина, знаючи про проблему добра і зла, Христа й Антихриста, залишається на позиціях релятивізму. Про особливості появи геніїв Ф. Ніцше зауважив, що вони народжуються із суперечливих умов, під час викликів, перед якими опиняється людство [394, с. 212–214; 395, с. 143].

Проаналізуємо, як по-різному використовують розум залежна людина, посередня й особистість. Про розум залежної й посередньої людини Дж. Віко, І. Кант і Г. Гегель зауважили, що це здоровий глузд. Залежна й посередня людина послуговуються здоровим глуздом переважно для задоволення матеріальних потреб. Особистість використовує розум для того, щоб творити добро для іншого. Розум в особистості й генія безпосередньо впливає й формує волю [236, с. 326, 339].

Виходячи з того, що людина одночасно живе у двох світах – видимому й невидимому, реальному й ідеальному, природному й духовному, цілісна теорія особистості має охоплювати обидві сторони життя людини. Це можливо, якщо аналізувати людину в

тривимірній системі координат. Сутність людини треба осмислювати в демократично-ієрархічно-динамічній (горизонтально-вертикально-динамічній, реально-ідеально-динамічній, актуально-потенційно-динамічній) системі координат.

Епохи модерну та постмодерну, розбудовані на світоглядному концепті «кожна людина – особистість», а тому не могли закінчитися позитивно. Масштаб людської діяльності набув глобального рівня, що об'єктивно потребує обмежень. Цей факт змушує переосмислювати метафізичні й онтологічні умови буття людини та в їхньому контексті дати визначення особистості. Особистість – це суб'єкт цілісної діяльності, який усвідомлює метафізичні й онтологічні умови буття (пріоритет духовного над матеріальним як на індивідуальному, так і суспільному рівнях) і здатний діяти відповідно до цих умов. Такий зміст і така значущість пропонованого розуміння особистості надає право назвати теорію метафізичною.

Відповідно до концепції Парменіда про істинне буття особистість тотожна сама собі в будь-яких життєвих колізіях, тобто завжди спонукувана інтересом цілого (суспільства), діє відповідно до метафізичних та онтологічних умов буття. Осягнути метафізичну теорію особистості здатна лише чиста думка. Зрозуміло, що як із позиції чуттєвого досвіду не можна осягнути теорії відносності, так не можна осягнути метафізичної теорії особистості з позиції здорового глузду. Закон особистісного буття був відкритий у релігійній формі: «Хто любить Бога, тому дано знання від Нього» (1. Кор. 8:3). Філософською мовою це звучить так: полюби досконалість, особистісне буття, і воно тебе удосконалюватиме. Особистість любить Іншого, любить суспільство, бо спонукувана його інтересами, отож, вона дорівнює тому, що любить. Чому посередня людина не любить принцип духовної ієрархії й метафізичну теорію особистості? Вона відчуває, що не здатна любити досконалість, тому не стає на шлях вдосконалення. Цей механізм відносин між ідеалом і власною сутністю розкрив А. Августин: *«Той, хто любить неправду, ненавидить свою душу»* [3, с. 197].

2.7.2. Вплив соціального механізму життєзабезпечення на ступінь духовного розвитку людини. Поглибити знання про процес формування особистості дозволяють теоретичні досягнення О. Леонтєва про взаємозв'язок

між структурою діяльності та спонуканнями до діяльності. На духовний розвиток людини суттєво впливає рівень практичного освоєння соціального механізму життєзабезпечення (СМЖ), під яким розуміємо ієрархізовану системо-структуру трьох базисних форм економічних відносин: 1) відносини розподілу й отримання (засобів праці і засобів життя); 2) відносини обміну й управління (виробництвом і розподілом засобів праці та засобів життя); 3) відносини власності й володіння (засобами, процесом і результатом – продуктом виробництва) [358, с. 15–44]. Ці відносини завжди діють цілісно й разом із тим автономно, так що в суспільстві для їх функціонування створюють спеціальні інституції. Людина стає членом суспільства шляхом усвідомлення своїх життєзабезпечувальних зв'язків з іншими людьми. Рівень практичного освоєння індивідом СМЖ зумовлено сформованою в його психіці установкою на відповідну йому форму економічних відносин, яка закріплюється в рефлекторно-домінантному механізмі головного мозку, що визначає рівень його спонукань до діяльності. Проаналізуємо механізм функціонування цих зв'язків у процесі трудової діяльності індивіда.

Складність основ суспільного життя, економічний фундамент якого утворює СМЖ, відкривається людині не одразу й не в усій повноті, а поступово. Зазначимо, що освоєння СМЖ відбувається одночасно з освоєнням відповідної культури: матеріальної, політико-правової, духовної та системи цінностей. Якщо з цілісного СМЖ індивід засвоїв лише частину – відносини розподілу й отримання (щоб жити, треба отримувати за визначеними нормами деяку частину матеріальних благ), то лише ці відносини й будуть дійсним базисом його діяльності, свідомості та здібностей. Діяльнісно освоєну частину механізму життєзабезпечення буде закріплено у свідомості індивіда у формі психологічної установки – стимулу, спонукуваний ним індивід відчуває залежність від інших людей, страждає від цієї несвободи, підкоряється їй або бунтує проти неї в прагненні «вибитися в люди» – він «раб» власної соціально-психічної незрілості. Цей рівень розвитку дістав у нас назву «залежний», або індивід першого рівня духовного розвитку. Спонукуванням до діяльності є зовнішній стимул винагороди чи покарання; здатність осмислювати процес життєзабезпечення, а разом із тим і будь-який інший, у нього одновимірний, лінійний, причинно-наслідковий: зробив – отримав, не

зробив – не отримав. Індивід цього рівня розвитку може бути суб'єктом діяльності переважно в найпростіших сферах практичної діяльності. Загалом можна сказати, що він не знаходить себе в суспільному житті й суб'єктом діяльності бути не здатен.

З тих чи тих причин людина може засвоїти наступний ступінь СМЖ – відносини обміну й управління. Щоб бути заможним, краще бути причетним до сфери управління й обміну та самому встановлювати норми отримання благ як для інших людей, так і для себе самого. Психічне відображення цього факту закріплюється у свідомості у вигляді установки, яка дістала назву «мотив». Спонукуваний мотивом вигоди, індивід відчуває відчуження від суспільного життя, переживаючи при цьому страх або нудьгу від втрати й незнаходження смислу життя – він пристосованець до власної діяльності, або індивід другого рівня духовного розвитку. Здатність осмислювати процес життєзабезпечення, а разом із тим і будь-який інший, у нього двовимірний, що дозволяє йому охопити розумом процеси обміну-управління у співвідношенні з процесами розподілу-отримання.

Людина у своєму поступальному розвитку може засвоїти процес життєзабезпечення на рівні відносин власності, що визначають еквівалентність обміну, а також способи й кількість отримання матеріальних благ. Освоєний механізм життєзабезпечення буде закріплено в психіці у формі установки – інтерес, у межах якого здійснюватиметься його внутрішня й зовнішня життєдіяльність. Спонукуваний інтересом творити добро, нейтралізувати зло, діяч відчуває повну відповідальність за результати своєї діяльності. Він є особистістю цієї соціальної спільноти. Здатність осмислювати процес життєдіяльності, а разом із тим і будь-який інший процес, у нього тривимірний, що дозволяє сприймати співвідношення процесів обміну-управління й розподілу-отримання в контексті процесів власності-володіння. Освоєння ступенів СМЖ одночасно супроводжується опануванням відповідної культури. Особистість водночас постає суб'єктом освоєння соціуму й культури.

Отже, на соціально-політичний і духовний розвиток людини суттєво впливає соціальний механізм життєзабезпечення. Його засвоєння опосередковано визначає ступінь духовного розвитку людини. (Докладніше про цей аспект формування особистості див. [148, с. 78–81]).

2.7.3. Життєсвіт людини різного ступеня духовного розвитку. У контексті сходження від абстрактного до конкретного пропонуємо читачеві феноменологічний опис типології людини на основі ідеї життєсвіту. Для розуміння сутності людини російський психолог Ф. Василюк та німецький філософ Т. Ренч життєсвіт людини поділили на внутрішній і зовнішній [445, с. 98–100, 250]. Внутрішній світ – це емоції, почуття, переживання, очікування, думки людини, а зовнішній – це її уявлення про будову соціуму. Для характеристики структур внутрішнього й зовнішнього світів використано відповідно поняття простий і складний, легкий і важкий [95, с. 89]. На основі цих комбінацій Ф. Василюк описує різні типології внутрішнього світу людини. Використаємо цю ідею для характеристики життєдіяльності людини різного ступеня розвитку.

Життєсвіт залежної людини можна описати на основі понять: внутрішній світ простий, а зовнішній – легкий. Внутрішній світ людини цього типу складається із задоволень від вітальних потреб, тому вона певною мірою стає тотожною своїм потребам, отож внутрішній світ функціонує за *принципом задоволення*. Життя розгортається переважно в теперішньому часі як безпосередня життєдіяльність, яка орієнтується на задоволення, тому емоційний стан коливається від незадоволень до задоволень, світосприйняття одновимірне. Уявлення про минуле й майбутнє майже відсутні. У людини такого рівня немає потреби ні в зовнішній, ні у внутрішній діяльності. В умовах, коли життєві критичні ситуації вимагають змінювати форми внутрішньої й зовнішньої діяльності, людина не здатна самотійно це зробити, а тому впадає в стрес. Зовнішній світ така людина сприймає статично, на рівні окремих соціальних феноменів: матеріальне виробництво, технологічні операції, сфера споживання, відпочинку та ін., що фіксується в повсякденних поняттях і примітивних образах. Життєві й історичні події залежна людина сприймає крізь призму власних потреб. Із цілісної сукупності соціальних зв'язків орієнтується на відносини розподілу. Отож рефлексії і структурованих уявлень про зовнішній світ немає. Спільним моментом внутрішнього й зовнішнього світу є одновимірність.

Основна проблема залежної людини: як знайти таку діяльність, яка була б «ближчою» до задоволення безпосередніх потреб. Під впливом цих потреб формуються психологічні установки

і ментальні структури. Простий-легкий життєсвіт закріплюється у формі психологічної установки (стимул), яка сама себе активно відтворює. Життєві переживання концентруються на задоволенні вітальних потреб «тут-і-зараз» і в принципі ігнорують реальність, що призводить до формування ілюзії задоволеності життям. Прототипом такого типу людини є інфантилізм, у психології Юнга архетип «Дитина», в художній літературі Еллочка-Людоджерка (І. Ільф, Є. Петров «Дванадцять стільців»), Шура Балаганов (І. Ільф, Є. Петров «Золоте теля»), Грак (О. Черногуз «Аристократ із Вапнярки»).

Життєсвіт посередньої людини можна описати на основі понять: внутрішній світ – простий, а зовнішній – важкий. Внутрішній світ посередньої людини наповнений прагненням оволодіти певним предметом споживання і функціонує за *принципом реальності*, зміст якого полягає в пошуку вигоди: як за мінімальних затрат енергії і ресурсів отримати максимум вигоди й задоволень. У цій діяльності всі засоби гарні для досягнення бажаної мети. Простота внутрішнього світу визначає уявлення про зовнішній, який оцінюють з позиції користі / шкідливості. Зовнішній світ постає як сукупність взаємопов'язаних соціальних структур, відносин, що розподілені в часі й просторі та сприймаються як взаємопов'язані образи й поняття. У цій структурі зв'язків посередня людина виокремлює відносини розподілу та обміну, але цікавлять її переважно відносини обміну, тобто об'єктивна складність зовнішнього світу залишається для посередньої людини поза межами її розуміння. Сприйняття простору й часу є двовимірним і описується поняттями «там-і-тоді». З життєвих та історичних подій людина цього рівня розвитку виокремлює те, що впливатиме на відносини обміну, тобто на отримання вигоди. Реальність сприймає такою, яка вона є, і намагається пристосуватися до неї. Те, що не відповідає реальності, ця людина або ігнорує, або відкидає.

Основна проблема посередньої людини: як зробити так, щоб досягти своєї мети, як діяти, якщо все протидіє. Під тиском цих запитань формуються ментальні структури, пов'язані з причинно-наслідковими зв'язками: «спочатку – потім». Психіка пропонує просте рішення: слід діяти відповідно до реальності-вигоди. Цей тип людини сприймає життя як сповнене проблем, складнощів, що заважають отримувати задоволення, одним словом – важким.

Принцип реальності змушує шукати таку діяльність, яка б давала максимум вигоди, що виключає проблему вибору. Незважаючи на двовимірність мислення, світосприйняття обмежене теперішнім. Посередня людина не ставиться до Іншого як до особистості, а сприймає його як засіб. У посередньої людини життєві переживання концентруються навколо соціального статусу й усього, що з ним пов'язано: престижної освіти, роботи, потрібних зв'язків, конкуренції, економічних і політичних дивідендів та ін. Усі ці переживання відбуваються поза межами моралі. Прототипом посередньої людини є такі герої художніх творів, як Чічков (М. Гоголь, «Мертві душі»), Шаріков (М. Булгаков «Собаче серце»), Володька Лобода (Олесь Гончар «Собор»), Авірон, Датан (І. Франко «Мойсей»).

Життєсвіт особистості можна описати на основі таких понять: внутрішній світ складний, а зовнішній – легкий. У внутрішній світ особистості ввійшла проблема вибору. Цей факт змушує шукати принцип, на основі якого можна було б розв'язувати життєві проблеми. Особистість знаходить такий «механізм» у *принципі цінності*, який стає її життєвим кредо. Безумовно, принцип цінності не звільнює особистість від морального вибору й життєвих страждань. Під впливом цього принципу народжується воля, за допомогою якої людина підпорядковує своє життя моральним нормам. Вибір зроблено, і він перестає бути актуальним. Моральні цінності освітлюють життєвий шлях людини, настає простота, внутрішня ясність і свобода. Усе зрозуміло, а тому легко. Людина береже свої цінності всупереч «очевидній» абсурдності й безнадійності реальності. На основі дотримання моральних цінностей особистість протистоїть світу. Відбувається відмова від егоцентричних установок і здорового глузду – людина здобуває смисл. Ціннісні переживання концентруються навколо суперечностей життя. Особистість бачить загрози для суспільства й намагається їм запобігти на основі моральних цінностей, дотримання яких стає смислом життя, формується соціально-психологічна установка на інтереси людини, суспільства, держави.

Складність внутрішнього світу особистості дозволяє тримати в полі інтелектуального зору водночас два й більше аспектів зовнішнього світу, наприклад, структурувати минуле, сьогодення й майбутнє в єдину картину. Зовнішній світ постає як структурована сукупність економічних, політичних, правових, моральних і

світоглядних відносин. Під впливом структурованого зовнішнього світу відбувається формування абстрактних понять, категорій, образів і, відповідно, тривимірного мислення. За допомогою рефлексії здійснюється порівняння чинних образів та понять із реальністю. Сприйняття часу відбувається переважно в контексті майбутнього з урахуванням минулого й теперішнього. Прикладами цього типу людини можна вважати кума, героя поеми Павла Глазового «Куміада», Захара Беркута з однойменної повісті І. Франка, Майстра (М. Булгаков «Майстер і Маргарита»), Фауста з однойменної трагедії Й. Гете.

Життєсвіт генія – це складний внутрішній і важкий зовнішній світ. Воля й розум цілковито підпорядковують собі внутрішню та зовнішню реальність. Воля потрібна для того, щоб долати колективне свідоме й несвідоме, застарілі наукові парадигми, урешті-решт, щоб не зламатися в цій боротьбі. Воля й розум генія стають «органом» цілісної діяльності, механізмом реалізації свого життєвого призначення, що відповідає філософії І. Канта й Г. Гегеля. Зовнішній світ постає переплетенням різних рівнів буття: неживого й живого, знеособленого й особистісного, аморального й морального, індивідуального й національного, матеріальних відносин з політичними, правовими, моральними й світоглядними – необхідного й належного. Усі ці структури рухаються і взаємодіють у просторі й часі.

Геній досягає цілісності зовнішнього та внутрішнього світу. На основі волі й розуму він творить себе й виходить за межі відомих парадигм, формується соціально-психологічна установка на ідеали добра, краси й справедливості. Вищим життєвим *принципом є творчість* і готовність до самопожертви. Так створюються передумови до героїчного вчинку. Генії зазвичай стають носіями первоначал, нових ідей і творять нову реальність. Прототипами цього рівня духовного розвитку людини можна вважати Мойсея з однойменної поеми І. Франка, Мавку (Леся Українка «Лісова пісня»), Мефістофеля (Й. Гете «Фауст»).

Отож поняття життєсвіту дозволяє глибше зрозуміти сутність людини кожного ступеня духовного розвитку, зміст внутрішнього й зовнішнього світів, з'ясувати життєві принципи людини, наблизитися до реальних уявлень про людину.

2.7.4. Мова як відображення ступеня духовного розвитку людини. Під впливом внутрішніх і зовнішніх чинників у людини різного ступеня розвитку формуються свої мовні засоби.

Мова людини залежного ступеня розвитку детермінована психологічною установкою на «розподіл» та «отримання» матеріальних благ. Слова, співвідносні з цими поняттями, стають ключовими в її мові. Усі життєві колізії такої людини в будь-якому історичному часі й просторі розгортаються за однаковим «сценарієм» (розподіляти – отримувати – споживати). У професійній діяльності залежна людина використовує мову як засіб фіксування тих чи тих операцій, а у спілкуванні – винятково як засіб передавання задоволення від повсякденних життєвих потреб. В умовах суспільства споживання цей спосіб вживання мови набуває загрозливих масштабів. Аналіз мови літературних персонажів, що перебувають на цьому ступені розвитку, свідчить, що їхніми ключовими словами є *віддайте, дайте, хочу, буду, треба, взяти, захопити, забрати, витратити, розподілити*, отождивається про задоволення вітальних потреб. Ці персонажі не виходять за межі сфери споживання: харчі, алкоголь, одяг, побутова техніка, жінки, фізіологічний комфорт. Дієслово в мовленнєвих засобах людини залежного ступеня розвитку позначає конкретну дію. Спілкування обертається навколо дієслів «мати» та «дати»: «*А що я матиму (отримуватиму)?*»

Мислення людини цього ступеня розвитку має таку структуру: *Я хочу що-небудь*. Отже, мисленнєвий простір має одновимірний характер, у якому зафіксовано відносини індивіда не із зовнішнім світом, а з власними фізіологічними потребами. Неспроможність людини залежного ступеня розвитку здібностей висловити свої почуття породжує жаргон, який свідчить про зневажливе ставлення до самого себе. Г. Маркузе, аналізуючи одновимірне мислення масової людини, пише, що її мова є носієм «псевдоконкретності» [362, с. 229], а точніше – примітивної поведінки, яка не виходить за межі природних потреб. Індивід залежного рівня говорить про те, що притаманно його безпосереднім потребам, переживає й висловлює лише те, що йому *дали* (дали в буквальному розумінні). Людина залежного рівня користується переважно тими мовленнєвими засобами, якими послуговується пасивна більшість, що є зайвим доказом її інтелектуально-психологічної залежності й

обмеженості. Щодо світу матеріальних речей, то залежна людина здатна пізнати й відобразити в мові окремі властивості предметів і речей. Отож мовні засоби залежної людини – це висловлювання, що відображають найпростіші елементи соціуму, якості матеріального світу та власні елементарні потреби.

Людина посереднього рівня розвитку зрозуміла таємницю людського «процвітання»: нееквівалентність відносин обміну та причетність до влади, а тому змістом її життя стає боротьба за посади, соціальний статус, що відкриває доступ до нееквівалентності обміну. Мислення скероване в напрямі пошуку вигоди, що й відбивається в мові. Мовленнєві засоби людини посереднього рівня базуються на певних наукових поняттях і знаннях, які, з одного боку, відображають рівень діяльнісного засвоєння нею зовнішнього світу (економічної, політичної реальності), а з іншого, – власну вигоду в межах цієї реальності. Повсякденна мова будується навколо понять: вигідно / не вигідно, дефіцит, престиж. Спілкування обертається навколо питання: *«Яку я матиму вигоду?»* Мовний простір стає двовимірним. Думка й мова посередньої людини здатні пов'язати окремі якості речей у ціле, зрозуміти сутність речей і побудувати на основі цих понять наукову теорію. За допомогою понять індивід намагається опанувати зовнішній і внутрішній світ, але установка на власну вигоду обмежує процес пізнання.

Мовленнєві засоби особистості виходять за межі соціально-політичної вигоди в соціокультурну, моральну й духовну сфери. У її мовленні відсутні штампи. Вона осмислює суспільні проблеми крізь призму первоначал буття, враховує норми моралі й культури. Для мовлення особистості характерна рефлексія над власними діями, емоціями та почуттями. Особистість оцінює події з огляду на моральні норми й цінності. За продуктами діяльності особистість бачить споживача цього продукту й те, як він впливатиме на його життєдіяльність, сприятиме розвитку чи, навпаки, деградації. Ключовими словами стають поняття й категорії, пов'язані зі сферою моралі й духу. Щодо світу матеріальних речей, то особистість здатна сутність окремої речі пов'язати з іншими сутностями та сформулювати наукову картину світу.

Геній осмислює світ крізь призму символів і метафізичних понять добра, істини й краси, які відображають первоначала суспільного буття незалежно від етнічного походження, релігійної і мовної приналежності людини. Тому символи дуже часто

збігаються й відбивають загальнолюдські явища: вибір механізму життєзабезпечення, життєвого шляху, поведінки в екстремальній ситуації, вирішення життєвих проблем, пошуки людиною смислу життя. Нові поняття та символи зазвичай вводять в обіг особистості й генії, які започатковують нові світоглядні, соціальні, наукові парадигми, що породжує вибухи словотворчості. На життя геній дивиться крізь призму смислу, а тому смислотворчими в його мовленні стають слова *смысл, дух, істина, буття, мета, життя, доля, добро, справедливість, свобода, призначення людини*. У мові особистостей не знайдемо слів, пов'язаних із задоволенням власних життєвих потреб, пошуком вигоди.

Отже, у мові індивіда кожного ступеня розвитку є ключові слова, котрі визначають структуру мислення й мови, зміст і смисл комунікацій, глибину розуміння як власного внутрішнього світу, так і зовнішнього. Мова людини кожного ступеня розвитку формується під впливом спонукань до життя, способу життя, місця в соціальній структурі суспільства й відповідної культури. Такий підхід дозволяє структурувати мовні засоби залежної й посередньої людини, особистості й генія в єдину мовну картину світу, яка складається з чотирьох підструктур: слова та побутові терміни, наукові поняття, філософські категорії та символи. Мова людини кожного ступеня розвитку має відносно самостійний характер. Мовні можливості індивіда залежного та посереднього рівнів розвитку не дозволяють їм без відповідної підготовки зрозуміти мову й життєві цінності особистості. Водночас особистість легко розуміє мову й життєві цінності індивідів залежного та посереднього ступенів. Спеціально підкреслимо, що мова особистостей і геніїв активно формує культурний простір. (Докладніше про мовні засоби людини різного рівня духовного розвитку див. [378]). Мова панівного типу людини активно формує фундамент суспільних відносин, свідомості й культури. З одного боку, мова – це відбиття соціальної реальності, у якій пріоритет належить посередній людині, а з іншого, – мова є динамічною структурованою онтологічною реальністю, яка безперервно змінюється й намагається знайти відповідь на історичні виклики.

2.7.5. Тривимірність метафізичної теорії особистості. Синтезуємо напрацьовані знання щодо людської сутності в метафізичній теорії особистості з урахуванням трьох вимірів буття людини: екзистенційного, есенційного і динамічного.

Перший. У контексті існування (existencia) мусить діяти принцип: «кожна людина – особистість», тобто до кожного треба ставитися як до особистості – усі люди єдиносущні. Якщо хтось дозволить собі ставитися до Іншого не як до особистості, то відразу деградує на нижчий ступінь розвитку, тобто в інтересах самозбереження досягнутого ступеня розвитку людина не має дозволяти собі знеособлено ставитися до Іншого. Що ми маємо на увазі, коли стверджуємо: кожна людина – особистість? Люди рівні у своїй гідності. Зазначену закономірність описав Плотин: «Якщо благо [одиничної природи] є сутне і є в сутньому, то воно є і в кожній [одиничній істоті]» [429, с. 333]. Кожна людина має потенціал до життя в суспільстві й удосконалення, але цей потенціал може бути нерозвинутий, тобто ми говоримо про потенційні можливості людини. Перший вимір життєдіяльності людини можна назвати екзистенційним.

Другий. У контексті здатності до цілісної діяльності (essentia) має діяти метафізичний закон: «Особистість – принцип буття», тобто людину треба оцінювати за актуальним рівнем її духовного потенціалу. В ієрархічній системі координат людину слід цінувати за її здібності, здатність бути суб'єктом цілісної діяльності. Саме цю здатність бути суб'єктом цілісної діяльності покладено в основу пропонованої теорії особистості. Заперечуючи принцип духовної ієрархії та ієрархічний підхід до розуміння людини, філософія й психологія створили умови для прийняття за особистостей тих, хто зупинився у своєму розвитку. Використовуючи ідеї «Символічної антропології» Д. Наваррія [389], зазначимо, що особистість, як символ буття, є наочним зв'язком між суцим і належним, доводить пересічній людині, яким має бути гідне життя, дозволяє наблизитися до розуміння первоначал буття. Особистість – це не лише метафізична перспектива людини (Ф. Ніцше), але й нагальна потреба виходу зі світоглядної кризи й антрополого-глобальної катастрофи. Людина як істота, наділена розумом, у своїй самореалізації проходить кілька ступенів розвитку. Кожен ступінь – це необхідна форма буття, стадія реалізації людиною власної сутності. Ця сталість досягається завдяки самосвідомості, а, головне, завдяки спонуканням до діяльності. За допомогою тієї ж самосвідомості людина здатна подолати наявний спосіб життя й перейти на вищий. Отож особистість знімає негатив безпосереднього існування залежної й посередньої людини. У

процесі власних зусиль особистість перетворює свої потенційні можливості на актуальні. Особистість робить себе суб'єктом, протиставляючи природному існуванню належне. Належне як ідеальне буття стає для особистості дійсністю, а предметом діяльності постає реалізація первоначал суспільного буття. Особистість відкриває сутність у собі, а не в об'єкті, і вперше це зробило християнство, замінивши питання «що є істина»? на питання «хто є істина»? Перехід до істинного буття здійснюється як у внутрішньому, так і в зовнішньому житті. У внутрішньому світі людина рухається від актуального до потенційного, а в зовнішньому творить світ за ознаками розуму. Зазначений закон «особистість – принцип буття» доводить, що людина є особистістю не за її природою, а за духовними зусиллями, отже, особистість – це перемога духу над природою. Другий вимір можна назвати есенційним.

Егалітарна та ієрархічна концепції особистості є протилежними, але, виходячи з філософії Н. Кузанського, протилежності мають об'єднуватися, їх слід синтезувати. Демократичний та ієрархічний принципи мають не заперечувати, а доповнювати один одного, але, виходячи з метафізичних основ суспільного буття, пріоритет має належати ієрархічному принципу. Координувати ці принципи посередня людина не здатна. Це може реалізувати лише особистість.

Третій вимір – динамічний. Особистісне начало потенційно є в кожному, а тому кожен має можливість досягти цього рівня, але під тиском тілесних потреб і зовнішніх обставин воно зазвичай залишається нерозвиненим. Людина здатна досягти рівня особистості, проте може не втриматися на ньому й деградувати до ступеня посередньої людини чи навіть до залежної. Індивіди, що належать до одного структурного рівня, подібні за своєю суттю, але можуть мати безліч несуттєвих соціально-психологічних та інтелектуальних відмінностей. Ступінь від ступеня якісно відрізняється, а тому перехід можливий лише за певних умов і матиме характер духовної революції. На основі метафізичних роздумів Аристотеля про те, що сутність кожної речі – це її буття [24, с. 170], зазначимо, що сутність кожного типу людини проявляється в способі її життя. Людина під впливом власних зусиль може розвиватися, але може й деградувати, якщо буде невимогливою до себе. Динамічний характер людського буття

християнською мовою звучить так: людина має можливість обирати шлях до Бога чи від Бога, а філософською – до особистості чи від особистості. Християнська антропологія призначення людини вбачає в поєднанні з Богом, у Причасті, а метафізична теорія – у вдосконаленні до рівня особистості. Людина, яка відмовляється від єднання з Богом (від особистісного вдосконалення), прирікає себе на знеособлене існування.

Буття людини на кожному зі ступенів має доволі усталений характер, тому кожен тип людини займається таким видом діяльності, який відповідає його спонуканням і здібностям. Цю закономірність відкрив Спіноза, назвавши її потягом до самозбереження [519, с. 156]. Сутність кожного типу людини доволі усталена, і вийти за її межі надзвичайно важко. Залежна й посередня людина не рефлексує щодо власної сутності, отожд, не знає себе. Вона нічого не може сказати про смисл свого життя, оскільки в неї переважають тілесні потреби, а тому її свідомість розірвана. Щоб осмислено жити, залежна й посередня людина має усвідомити цю розірваність. Отожд залежна й посередня людина є особистістю в можливості. Перехід на особистісний рівень буття – це внутрішня революція, пов'язана з якісною зміною світосприйняття й життям відповідно до категоричного імперативу. Цей процес Р. Горбань назвав катастрофічний інсайд [143, с. 106]. Для відображення цієї сутності введено третій вимір людини – динамічний.

(Перехід до вищого ступеня духовного розвитку пов'язаний зі свідомістю людини і супроводжується змінами в її мозку. Ураховуючи те, що реакція людини ніколи до кінця не передбачувана, вважаємо, що людина може індуктувати в себе вищі здібності й тоді формуватиметься нова нейропсихологічна домінанта, але якщо ці спонтанні зусилля не буде підкріплено свідомими діями, то домінанта повернеться на попередній рівень. Для того щоб сформувалася домінантна структура вищого рівня, потрібні тривалі свідомі й систематичні дії. М. Гойзер пише, що під час розв'язання моральних ситуацій наявна значна активність в області лобних ділянок мозку [693, с. 221]. Інша група американських учених виявила активність передньої префронтальної кори головного мозку, коли піддослідний мав прийняти моральні рішення [703, с. 800]. Вважаємо, що моральні ситуації виникають лише перед індивідом, духовний потенціал якого вищий за посередній. Для залежної й посередньої людини з її егоцентричною орієнтацією таких ситуацій зазвичай не виникає. (Докладніше про цей аспект проблеми див. [148, с. 93–100]). У контексті експериментів М. Гойзера слід сприймати ідеї американського філософа Дж. Сірла, який у своїх статтях 1995–1997 рр. ставить проблему: наскільки

свідомість і мозок людини здатні сприймати складну соціальну реальність. Філософ доходить висновку, що мозок не кожної людини здатний до розумного сприйняття реальності [708]. Отже, проблема ступенів духовного розвитку людини має не лише інтелектуально-психологічний, але й біологічний і нейропсихологічний аспекти).

Особистісне начало наявне у свідомості будь-якої людини, завдяки чому вона має здатність до осмисленої діяльності, а, найголовніше, має критерій для відповіді на вічні запитання: «Хто Я? Хто є хто? Що є що»? , а Істину знаходить у собі. Особистість стає критерієм не лише в плані суцього, але й у плані можливого й належного, а тому є субстанцією буття, оскільки не потребує додаткових умов свого існування, а, навпаки, створює їх для інших. Внутрішні критерії особистості стосуються спонукань до діяльності. У зовнішніх критеріях виділяємо ступінь відповідності ідеалу, якість продуктів діяльності («За плодами їхніми пізнаєте їх»), а також спосіб життя. Зазначимо, що й такий підхід не охоплює цілком зміст метафізичної теорії особистості. Особистість реалізовує себе в інших і проявляється в діяльності заради цілого – це дійсне буття, яке є єдністю сутності й існування, досконалістю, оскільки має в собі здатність до цілісної діяльності й бажання передавати свою досконалість іншим. Особистість, знімаючи негативності залежної й посередньої людини, постає живим синтезом свободи, самосвідомості й необхідності, волі, рівності й справедливості. Вона реалізує буття на загальному рівні, на рівні належного, а тому її життєдіяльність є єдністю свідомості й буття. Про себе особистість може з повним правом сказати: «Я є»!, тоді як життя залежної й посередньої людини має пасивний характер. В ідеї особистості, як первоначала, метафізика знаходить своє логічне завершення. Філософи, які спеціалізуються у сфері метафізики, вважають, що її предмет не фіксується чуттєвим досвідом, натомість ідея особистості як досконалої людини фіксується почуттями й осягається розумом, тобто загальне збігається з конкретним. Особистість – це така остання реальність, яку людина свідомо чи несвідомо прагне осягнути в процесі подолання свого природного існування й пошуку істини. У контексті суспільного буття вона є *першою* реальністю, оскільки утворює підстави буття. Особистість – це максимально мислима людська сутність, яка від епохи до епохи змінює свої соціально-психологічні ознаки, але за суттю залишається незмінною. Особистість як метафізичне начало життя дає можливість розкрити сутність буття та його окремих

сторін. Особистість – це земний абсолют, який не можна знищити. Конкретна особистість може деградувати, тоді як абсолют є вічним. Сучасним антигуманним тенденціям, що охопили суспільне буття, може протистояти лише особистість.

Перехід від світоглядного закону «особистість – принцип буття» до концепту «кожна людина – особистість» був світоглядною контрреволюцією й привів до пріоритету матеріального. Церкві не під силу самотійно реалізовувати пріоритет духовного. Сьогодні пріоритет духовного в релігійній сфері має бути доповнений пріоритетом у світській сфері на основі закону «особистість – принцип буття».

Метафізика ґрунтується на принципі ієрархії, який веде думку від умовної істини (що є істина?) до безумовної (хто є істина?). Результатом метафізичних пошуків стало формування метафізичної теорії особистості. Буття може забезпечити лише особистість, що знайшло втілення у світоглядному законі: «Особистість – принцип буття». Цей закон завершує безконечний ряд питань щодо сутності людини й суспільства. Особистість є субстанцією буття, стоїть на його вершині як безумовна істина.

Криза метафізики й суспільного буття мають одну причину – ігнорування принципу духовної ієрархії: замість світоглядного закону «особистість – принцип буття» запанувало ідеологічне гасло «кожна людина – особистість». Світоглядний закон «особистість – принцип буття» слід розглядати як втілення платонівської ідеї блага. «Особистість – принцип буття» й «кожна людина – особистість» – це два начала, між якими відбувається безперервна боротьба. Перший є втіленням порядку, істинного буття, а другий – хаосу. Кожна людина є учасником цієї боротьби, і філософи – насамперед. Стародавня грецька філософія за начало визнала буття, схилившись до того, що в суспільстві має панувати належне і пріоритет належати особистостям. Орієнтація на належне є ознакою особистості, її мислення й діяльності. Діяльність особистості має позачасову характеристику, що усвідомлював і Платон, коли доводив вічне буття ідей. На жаль, у житті це не стало дійсністю.

Суттєвим моментом філософської та християнської антропології є проблема гріха. Так, ще Плотин уважав, що суттю гріха є ігнорування вищих потреб душі й підкорення нижчому (тілесному) началу. Платон, Плотин та християнські мислителі доводили, що тілесність і чуттєвість – це ознаки нижчого світу, небуття. У таких

випадках розум стає нездатним до самоконтролю й відбувається добровільне падіння людини. Проблема гріхопадіння в християнстві вилилася у вчення про спасіння як звільнення від влади гріха – очищення. У Митрополита Іларіона (І. Огієнка) – це дістало назву обоження. Християнство трактує гріх як відмову від потреби рухатись до Бога. У метафізичній теорії особистості гріх – це відмова від ідеї особистісного буття, через заперечення концепції чотирьох ступенів духовного розвитку людини. Безумовно, така зрада веде до зміни установок людини, відбувається її духовна деградація. Метою філософської антропології є пізнання механізмів трансформації знеособленого буття людини в особистісне, що в християнстві отримало назву Одкровення. Отож ключ до пізнання світу полягає в пізнанні не речей, а ступенів духовного розвитку людини – сутності особистісного буття.

Особистість починається з питання: «Хто я?», тобто з рефлексії над своїм актуальним духовним потенціалом, способом життя, спонуканнями, зв'язками із соціальним середовищем та ставленням до категоричного імперативу. Своїми духовними можливостями особистість перевищує потенціал знеособленого суспільства. Людина перед обличчям метафізичної теорії повинна визнати свою тварність, але зрозуміти, що вона має здатність до духовного вдосконалення. В ідеї особистості закладена можливість досягнення досконалого буття. Життя людини має бути цілеспрямованим (телеологічним) процесом, суттю якого є розвиток особистісного начала в собі й суспільстві. Розвитку особистісного начала має бути підпорядковане суспільне життя: його соціально-економічний, політичний, правовий, культурний і духовний складники.

Телеологічна детермінація має передувати онтологічній. Примат телеології веде до того, що людина відмовляється від пріоритету причинно-наслідкової детермінації. З цього приводу Н. Гартман писав: «Адже цільовий зв'язок детермінує інакше, ніж причинно-наслідковий; він заздалегідь установлює цілі, тобто результати всіх процесів» [123, с. 240]. Таку інверсію цілей посередній людині визнати важко, але вона мусить це зробити. Осмислюючи цю інверсію, філософ вводить поняття «телеологічний світогляд» і «телеологічна метафізика» [123, с. 242]. Телеологічний світогляд, на думку Н. Гартмана, ґрунтується на пріоритеті цінностей над онтологічними закономірностями.

Буття має бути підпорядковане належному. Філософ усвідомлює, що це призведе до того, що онтологічні категорії втратять свій пріоритет, а телеологічні стануть конститутивними. Телеологія означає, що нижчі (онтологічні) категорії мають бути підґрунтям вищих. «Кожна більш загальна категорія новим способом об'єднує нижчі, підносячись над ними, як над матерією, у якості вищої форми. Нове в ній – сама ця форма. <...> Нижчі категорії завжди більш незалежні, безумовні, і для себе існують без вищих, і що вищі щоразу ними зумовлені, залежні від них та існують тільки за їх умови й <...> можуть перебувати лише в тому просторі, який залишився не детермінований нижчими категоріями» [123, с. 242].

Телеологічна метафізика заперечує пріоритет онтологічних закономірностей й доводить: «Вищі принципи (цінність, належне, *telos*) поставлені попереду нижчих, останні ж поставлені від них у залежність. Причинно-наслідковий зв'язок природи зроблений залежним від цільового зв'язку, хоча він – як показав аналіз останнього – є її передумовою» [123, с. 242]. Пріоритет духовного має допомогти обґрунтувати цю зміну. Пріоритет духовного над матеріальним і телеологічна метафізика доводять, що посередня людина не має інтелектуальних і духовних підстав займати пріоритетне становище в бутті.

Отже, метафізична теорія особистості на основі принципу доповнюваності об'єднує світоглядний закон «особистість – принцип буття» та концепт «кожна людина – особистість» з постулатом: «Людина – динамічна істота: вона або розвивається, або деградує». Методологічне призначення принципу доповнюваності полягає в тому, щоб забезпечити повноту опису людської сутності. Кожен складник метафізичної теорії особистості, узятий окремо від інших, не здатен дати цілісного теоретичного пізнання. Використовуючи понятійний апарат Н. Кузанського, зауважимо, що концепт «кожна людина – особистість» відповідає абсолютному мінімуму, до кожної людини слід ставитися як до особистості, проте закон «особистість – принцип буття» – це абсолютний максимум, який знаходить втілення в окремих особах.

Усвідомлюємо, що запропонована теорія може сприйматися як нетолерантна щодо пересічної людини, але треба пам'ятати, що всі нові ідеї «нетолерантні». Навпаки, метафізична теорія особистості за її суттю закладає максимально можливі умови для створення толерантної атмосфери в суспільстві й формулює методологічні

засади толерантного усунення посередностей від влади. Нетолерантність є сутністю знеособленого буття та проявом страху за власне «єго». Якщо пріоритетне становище в суспільстві й далі залишатиметься за посередньою людиною, то це спричинятиме постійне відтворення нетолерантної атмосфери в суспільстві. (Докладніше про зазначений аспект проблеми толерантності див. [474]).

Метафізична теорія особистості задає нову систему соціальних, інтелектуально-психологічних, культурних і світоглядних понять, що уможливорює орієнтацію в суспільстві, й людських відносинах зокрема, є універсальним визначенням сутності суспільного буття, надає філософам можливість логічно упорядковувати соціум, осмислювати його як ціле, а людина отримує ідеал. Запропонована теорія дозволяє сформулювати філософську антропологію на органічному поєднанні принципів духовної ієрархії і рівності. (Докладніше див. [475]). Отож особистість з позиції теорії систем є конститутивним елементом суспільства, дозволяє виявити потаємні закони буття: будь-яке суспільство існує доти, доки в ньому пріоритет належить особистостям. Деградація особистості призводить до виродження суспільства й нації (А. Дж. Тойнбі). В умовах панування в соціумі посередньої людини світ постає як суще, натомість в умовах пріоритету особистості світ отримує можливість стати втіленням належного.

Висновки до розділу 2

Незважаючи на специфіку історичних епох та еволюцію філософських поглядів на людину від Конфуція до сучасності, частина філософів виокремлюють три або чотири ступеня духовного розвитку людини, між якими встановлено змістовну кореляцію, що дозволило сформулювати метафізичну теорію особистості. Людина в процесі свого життя може пройти чотири ступеня духовного розвитку: залежна, посередня, особистість і геній. Для людини нижчого ступеня розвитку характерна залежність від своїх нерозвинутих потреб і зовнішніх умов буття. Життєдіяльність цього типу людини залишається під тиском і впливом індивідуального й колективного несвідомого. Для людини посереднього ступеня розвитку незмінною характеристикою залишається пристосування до чинних соціально-політичних умов, наукових, світоглядних парадигм з метою отримання вигоди

та психологічного комфорту. Індивід цього рівня теж перебуває в межах колективного несвідомого. У людини третього ступеня духовного розвитку – особистості – теж є свій інваріант, який залишається незмінним протягом людської історії, хоча окремі риси можуть набувати відтінків тієї чи тієї епохи. Його суть полягає в тому, що особистість здатна вирішувати проблеми в межах чинної соціально-політичної, технологічної, наукової парадигми. Особистість має чітку систему моральних цінностей і живе відповідно до них, незважаючи ні на що. Суттєвою ознакою особистості є те, що вона не відокремлює своє життя від суспільства, виконуючи свої зобов'язання, якими б вони не були. Для особистості істиною є обов'язок, мораль, благо Іншого. Суттєва ознака генія полягає в тому, що він здатний перейти до якісно нової парадигми в науці й суспільному бутті. Життєдіяльність генія можна охарактеризувати через поняття «самобуття», оскільки він своїм способом життя творить світ.

Усі ступені розвитку людини є необхідними формами буття – це онтологічні рівні. Водночас вищий рівень діалектично заперечує нижчий, а рівень генія – це абсолютна негативність щодо попередніх. У людини кожного ступеня розвитку свій життєсвіт, у межах якого відбувається життєдіяльність. Автор далекий від думки, що кожна людина здатна досягти рівня особистості, але рух у цьому напрямі є абсолютно необхідним як для особи, так і для людської спільноти, а суспільство й держава мають сприяти цьому процесу. Метафізична теорія особистості не руйнує християнської ідеї єдиносущності людей як рівності в гідності.

Узагальнюючи роздуми щодо дослідження проблеми особистості, зазначимо, що в історії філософії сформувалося два основні світоглядні підходи до її розуміння. Перший – ієрархічний, який має релігійну та світську форми. Християнський підхід започаткував К. Тертуліан і розвивали С. Боецій, А. Сен-Вікторський, А. Августин, Т. Аквінський, Альберт Великий, І. Ліствичник, Максим Сповідник, філософи-містики (Й. Екгарт, Г. Сузо, Й. Таулер), арабські філософи (Авіценна, Аверроес), філософи епохи Відродження (Дж. Віко, Еразм Роттердамський, Н. Кузанський). Цей підхід еволюціонує до субстанційного (Г. Ляйбніц, Ф. Шеллінг, Н. Лоський) й імперативного (І. Кант, Г. Гегель). Другий підхід – матеріалістичний (егалітарний) – народжується від елітарного соціально-правового підходу римських

юристів, який обґрунтовував духовну нерівність людей. Цей підхід під впливом уявлень Н. Мак'явеллі про однорідність людей і тверджень К. Гельвеція про інтелектуальну рівність еволюціонує до визначення Дж. Локка: людина, яка має свідомість і рефлексію, є особистістю. Урешті-решт ці підходи еволюціонували в модерний концепт «кожна людина – особистість», який позначаємо як *ліберально-демократичний, номінальний*. Незважаючи на те, що соціально-економічна база й ідеологія в країнах Західної Європи й у Радянському Союзі були різні, уявлення про особистість ґрунтувалося на одному концепті: «кожна людина – особистість». Це твердження відіграло роль ціннісного судження і відповідало потребам посередньої людини незалежно від її політичної орієнтації.

Поняття особистості було і є своєрідним світоглядним і соціально-політичним «портретом» епохи, а також відбиттям панівного в суспільстві типу людини. За світоглядною боротьбою між ієрархічним і демократичним підходами до розуміння особистості прихована боротьба між особистістю й посередньою людиною за пріоритетне становище в суспільстві. На нашу думку, модерна й постмодерна історія є відображенням цієї боротьби, відлуння якої проявляється в тому, що в сучасній філософії нараховують десятки дефініцій особистості. Велику кількість підходів і визначень пояснюють багатовимірністю людини, але це створює інтелектуально-психологічний хаос у філософії, суспільній свідомості. Як не дивно, в умовах капіталістичного й соціалістичного суспільства народжується нове трактування особистості як поняття для означення внутрішньої сутності людини (К. Бюлер, С. Рубінштейн).

Значущість людини зумовлена тим, наскільки в її свідомості й бутті представлене загальне. Зрозуміло, що у свідомості й життєдіяльності залежної людини загальне представлене мінімально. Вона усвідомлює життя на рівні матеріальних умов, а саме на рівні відносин розподілу, а її інтелектуальний потенціал зорієнтований на оволодіння системою вмінь і навичок щодо конкретної діяльності. Посередня людина в розумінні загального піднімається до усвідомлення відносин обміну. Її інтелектуальні зусилля скеровані на оволодіння наукою, технологіями й частиною культури, а тому вона не здатна передбачати наслідки власної діяльності, що розбалансовує суспільне життя. Пріоритетне положення посередньої людини в суспільстві не лише призводить до несправедливості, а сьогодні є загрозою життю взагалі. Залежна

й посередня людина є тим, що з неї зробив випадок її народження або середовище, у якому вона виховувалася. На основі понятійного апарату метафізики сутність залежної та посередньої людини можна описати на основі понять «не-сущє», «не-буття», «ніщо», тобто це людина, яка не спроможна до самосутнього існування. Така інтерпретація ніщо збігається з його трактуванням в християнстві як відсутності в людини християнських цінностей. Специфіка Нового часу полягає в тому, що ніщо стало автономним щодо буття. Так, посередня людина – це не істина буття, але й не порожня нікчемність. Отож буття людини позначене трагічним розколом між сущим і належним, існуванням і сутністю, чуттєвими прагненнями й вимогами морального закону. Більшість людей підкоряється потребам чуттєвості, а не вимогам розуму й моралі.

На противагу цим типам людини, особистість усвідомлює себе через суспільно-значущу мету, якій присвячує своє життя. Мета, яку обирає особистість, стає її долею. Особистість формує себе та своє середовище. На відміну від посередньої людини, особистість здатна до цілісної та свідомої діяльності. У розумінні загального вона піднімається до усвідомлення ролі й значення відносин власності й необхідності оволодіння системою загальних понять і категорій як інтелектуальним інструментарієм для практичної діяльності. Життєдіяльність особистості має тривимірний характер: вона враховує минуле-сьогодення-майбутнє, взаємодіє з соціумом і буде його на основі знань про тривимірність буття та структурність соціуму. Духовним законом життя особистості є принцип *noblesse oblige* (положення зобов'язує). Особистість усвідомлює первоначала буття, діє відповідно до них і має в собі всі умови для свого існування, що свідчить про те, що вона є субстанцією.

У генія всі аспекти сприйняття дійсності вписані в цілісність «людина – світ». Геній є продуктом духовного самоусвідомлення й самовдосконалення, а тому піднімається на найвищий рівень розвитку, стає метафізичним абсолютом – єдністю сущого й належного, відносного й абсолютного, природного й духовного.

Втрата ідеї особистості як первоначала суспільного буття в модерну епоху дезорієнтувало й дезорганізувало людську спільноту. Так виникли світоглядні передумови психічних епідемій, екзистенційної порожнечі й антрополого-глобальної катастрофи – реальних проявів апокаліпсису. Усвідомлення необхідності обмеження природного начала в людині є вічною

проблемою філософії, релігії, мистецтва, а сьогодні перетворилося на нагальну потребу збереження життя. Самовдосконалення стало не лише потребою окремих осіб, але й потребою суспільного життя. Запропонована теорія особистості надає теоретичні підстави для обмеження природного в людині. Ідеї самоактуалізації й самореалізації стали в другій половині ХХ ст. надзвичайно актуальними, але для їхньої реалізації потрібна відповідна теорія.

Навколо проблеми особистості в історії філософії відбувалася прихована, а часом відкрита світоглядна й соціально-політична боротьба, яку сучасні філософи чомусь не помічають. Демократична та ієрархічна теорії особистості взаємодоповнювальні. Спільне полягає в тому, що до кожної людини треба ставитися як до особистості, бо в кожного є особистісне начало. Метафізична теорія особистості знімає ці суперечності.

Принцип духовної ієрархії та ідея особистості органічно притаманні українській філософській традиції, яка сприйняла й розвивала християнську ідею ступенів духовного розвитку людини (К. Транквіліон-Ставровецький, К. Сакович, І. Вишенський, Г. Сковорода, Д. Донцов, М. Шлемкевич, О. Кульчицький, В. Янів).

Аналіз історії гуманітарних наук доводить, що вони відіграють провідну роль лише тоді, коли спроможні, з одного боку, розв'язати екзистенційні проблеми, а з іншого, – допомогти розбудувати більш гуманні форми суспільного життя. Уважаємо, що метафізична теорія особистості здатна запропонувати людині ідею, яка б сприяла її духовному вдосконаленню й гуманізації суспільства. Запропонована теорія особистості відповідає вимогам часу, сучасним викликам антрополого-глобальної катастрофи, «реабілітує» зміст поняття особистості, який було спотворено в епохи Просвітництва, Великої французької революції й занедбано в епохи модерну й постмодерну. Метафізична теорія особистості доводить, що існування людини має бути підпорядковане належному. Її призначення в тому, щоб збільшити кількість особистостей у суспільстві до рівня критичної маси й завдяки цьому підтримувати його життєдіяльність.

Узагальнюючи знання про багатовимірність людського життя, зазначимо, що метафізична теорія особистості, по-перше, не закреслює людську гідність, права людини на самовизначення, власний вибір, але аргументовано доводить, що за рівнем свого духовного потенціалу не кожен актуально сягає рівня особистості

та здатний бути суб'єктом цілісної діяльності; по-друге, обґрунтовує необхідність пріоритету в суспільстві людини особистісного рівня розвитку, оскільки лише вони здатні цілісно розв'язувати економічні, соціальні, політичні, правові, моральні й світоглядні проблеми; по-третє, повертає у філософію ідею первоначала буття; по-четверте, надає методологічний інструментарій для дослідження структури й ступенів духовного розвитку людини, орієнтує філософію й інші гуманітарні науки на її пізнання в контексті складної діалектики внутрішніх і зовнішніх аспектів життєдіяльності людини; по-п'яте, є логічним результатом розвитку метафізики, соціальної філософії й філософської антропології. Отож особистість є субстанцією суспільного буття.

Панівний концепт «кожна людина – особистість» накладає анафему на тих, хто прагне морального й духовного вдосконалення, живе відповідно до суспільних інтересів й принципів справедливості, що розцінюється масами як гордіня і бунт проти суспільної думки. На противагу демократичній концепції особистості метафізична теорія особистості поєднує принципи духовного вдосконалення, рівності (кожний виконує свої обов'язки відповідно до своїх здібностей і можливостей) і відповідності природі (кожен має право на реалізацію наявного потенціалу і наявний рівень буття), отож цілісно охоплює всі аспекти людського буття. Благо для суспільства – це різноманітність людського буття. Метафізична теорія особистості здатна породити особливий стан свідомості – активізувати несвідоме, свідоме та скерувати людину до духовного вдосконалення; утворює підґрунтя для якісно нових філософських і психолого-педагогічних досліджень сутності людини; створює методологічні передумови виходу з кризи знеособленого буття.

РОЗДІЛ 3

ЗМІНА ПАРАДИГМИ РОЗВИТКУ ЛЮДИНИ Й СУСПІЛЬСТВА ЯК ВІДПОВІДЬ НА ГЛОБАЛЬНІ ВИКЛИКИ

Людство в результаті власного непродуманого розвитку під впливом пріоритету матеріального опинилося перед антрополого-глобальною катастрофою, що вимагає переосмислення первоначал суспільного буття. Фундаментальні вади суспільного буття усвідомлювали Платон, християнські мислителі, європейські філософи ХХ ст. М. Гайдеггер, Е. Гуссерль, А. Бергсон, М. Бубер, П. Сорокін, А. Дж. Тойнбі, Е. Фромм, А. Швейцер, О. Шпенглер; українські філософи та діячі культури Г. Сковорода, В. Винниченко, М. Руденко та ін. Ця ситуація змушує сучасних зарубіжних дослідників З. Баумана, Д. Белла, Ж. Бодріяра, Дж. Букінгема [85], Дж. Даймонда, М. Дилона, Е. Макінтайра, Ч. Тейлора, Е. Тоффлера та ін. критично осмислювати попередні та сьогоденну кризову ситуацію. Як наслідок постало фундаментальне запитання: «Чому людські спільноти, а точніше їхні еліти були свідками процесів деградування, але не знайшли правильного рішення»? Намагаючись відповісти на це запитання, американський дослідник Дж. Даймонд виділив такі причини: еліта суспільств виявилася нездатною передбачити проблеми; не бачила проблему навіть тоді, коли вона виникла; усвідомивши проблему, була нездатна її вирішити; зазнавала поразки в процесі розв'язання проблеми [164, с. 583–584], проте між нинішньою кризою та попередніми є принципові відмінності: по-перше, сьогоденна має глобальний характер; по-друге, бракує стратегії розвитку людської спільноти; по-третє, відсутній суб'єкт, який би очолив процес подолання кризи. Причини, що призводили окремі цивілізації до загибелі, А. Дж. Тойнбі узагальнив у законі: цивілізації гинули тоді, коли еліта перероджувалась у внутрішній пролетаріат [548, т. 1, с. 70–77]. Уважаємо, що цей закон має не лише соціально-політичний, але й філософсько-антропологічний зміст: людська спільнота деградує, якщо пріоритет у суспільстві переходить до посередньої людини.

Сучасні глобальні проблеми свідчать про те, що людство опинилося в парадигмальній кризі, переступивши межу у

відносинах із природою, але найголовніше те, що вичерпано світоглядну парадигму буття. Трагізм ситуації полягає в тому, що еліта цього не усвідомлює. Прозріння окремих філософів, науковців, політиків, громадських діячів майже не впливають на наукову й суспільну свідомість. Засновник Римського клубу А. Печчеї ще в 1968 р. зробив висновок, що кількість і складність проблем зростають, але в людській спільноті не вистачає інтелектуального потенціалу для їх розв'язання. Цей висновок свідчить, що процес духовної деградації людини дійшов небезпечної межі. Факт кризи буття український філософ С. Кримський сформулював як «абсолютну помилку», а С. Дацюк назвав неадекватом. На жаль, філософи й інтелектуальна еліта до сьогодні не відреагували належно, не сформулювали світоглядних засад нової парадигми буття. Проект модерну самозруйнувався: загального добробуту й щастя не сталося. Про необхідність зміни парадигми розвитку сьогодні говорять не лише вчені (німецький соціолог У. Бек [42, с. 52–57]), але й політики (А. Гор [163]). Пріоритет матеріального настільки охопив людство, що воно нездатне вийти за його межі. Психологічна, інтелектуальна й духовна енергія людини дотепер скерована на матеріальний комфорт. Еліта, яка утворена посередньою людиною, діє під впливом «раціональної поведінки»: обіцяє масам вигоди й матеріальні блага й замовчує небезпеки. Засліплене людство намагається вирішувати проблеми на основі науково-технічних досягнень.

На рівні філософії суперечності суспільного буття вперше зрозумів Парменід, сказавши, що є буття і небуття, проте критерії розрізнення залишаються нез'ясованими. Уважаємо, що буття пов'язане з ідеєю особистості, а небуття – з такими вадами людини, як надмірне прагнення до тілесних насолод, матеріальної й будь-якої іншої вигоди. Антагоністичні суперечності між знеособленим та особистісним буттям доволі точно висловив один із творців концепції постіндустріального суспільства американський економіст Дж. Гелбрейт (1908–2006): «Багатьом людям завжди здаватиметься, що краще мати справу з вимірюваним поступальним рухом до хибних цілей, аніж з таким, що не піддається вимірюванню й тому є сумнівним, поступальним рухом до істинних цілей» [161, с. 473]. Учений чітко сформулював завдання

для філософії: відшукати критерії для оцінювання істинного й неістинного суспільного буття.

Отже, метою розділу є обґрунтування необхідності зміни парадигми розвитку людини й суспільства.

3.1. Ідея особистісної та знеособленої форм буття людини й суспільства в релігії, історії філософії та соціальній філософії

У сучасній філософії виникло протистояння між людиною та суспільством, хоча буття людини й суспільства – це цілісність. Шотландський філософ, основоположник економічної теорії А. Сміт (1723–1790) запропонував поняття «спосіб існування» людини [Пос. за: 46, с. 22], яке цілісно охоплювало процес життєдіяльності людини. К. Маркс використав цю ідею, ввівши поняття «спосіб виробництва», але нічого не сказав про пріоритет А. Сміта. Періодизація історії запропонована К. Марксом, пов'язана з власністю, що легітимізувало пріоритет матеріального над духовним, проте спосіб життя людини детермінований не лише економічними чинниками, але й духовними.

Отже, завдання підрозділу – довести вплив ступеня духовного розвитку людини на зміст суспільного буття, для чого вважаємо за необхідне: уточнити методологічне й теоретичне підґрунтя дослідження, обґрунтувати наявність двох форм буття людини в релігії, історії філософії, соціальній філософії.

3.1.1. Дві форми буття людини й суспільства в релігії, історії філософії та соціальній філософії. У зарубіжній історії філософії та соціальній філософії простежуємо дві форми буття людини й суспільства. Пріоритет у дослідженні проблеми зв'язку між ступенем духовного розвитку людини та соціальними формами її життєдіяльності слід віддати Платонові. Філософ зрозумів, що між духовними якостями людини й суспільними та державними формами буття є внутрішній зв'язок: здібності еліти суттєво впливають на процес становлення форм суспільного буття та функціонування держави. Проаналізуємо зв'язок, який відмітив давньогрецький філософ між ступенем духовного розвитку людини, з одного боку, і суспільними формами

буття, – з іншого. (Зауважимо, що в «Державі» йдеться не про форми суспільного буття, а про державний устрій, але суть справи не змінюється. Ідея ізоморфізму в будь-якому випадку працює). Намагаючись обґрунтувати зв'язок між рівнем розвитку здібностей еліти та формами державного устрою, Платон устами Сократа розповідає міф, на якому має ґрунтуватися державний устрій. Усі, хто живе в державі, є братами, але бог створив усіх різними: тим, «хто здатний правити, при народженні домішав золота, ось тому вони й найвартісніші, а їхнім помічникам – срібла, заліза ж і міді – рільникам і різним ремісникам» [422, с. 104]. У цій думці важливі два аспекти. Перший: міф у мислителя – це найвищий аргумент. Другий: філософ піднімає зв'язок між здібностями державного діяча та формами державного устрою до рівня аксіоми, яку всі знають, але чомусь ігнорують. Дійсно, цей висновок посередня людина ігнорує, оскільки він розкриває її нездатність до державної діяльності, а точніше, робить неможливим її пріоритетне становище в суспільстві й державі. Вважаємо, що цей взаємозв'язок має об'єктивний характер.

Незважаючи на недостатній історичний досвід, Платон зрозумів, що держави, правителів яких спонукала вигода, були приречені на загибель. Виходить, що ще 25 століть тому філософ усвідомив безпосередній зв'язок між здібностями провідної верстви суспільства та формами суспільного буття. Говорячи філософською мовою, Платон сформулював онтологічний закон: пріоритет у суспільстві має належати індивідам особистісного рівня розвитку. Вважаємо, що Платон першим у світовій філософії поставив питання про онтологічні основи суспільного буття. Роздумуючи над можливостями розбудови держави, яка була б підпорядкована онтологічним законам, Платон запевняє, що такий устрій обов'язково існуватиме й керуватимуть ним філософи. Давньогрецький філософ не просто розмірковував над необхідністю впровадження в життя нових форм суспільного й державного буття, але й намагався відшукати механізми розбудови справедливого суспільства. Він сформулював принцип персоніфікації: правитель держави мусить бути взірцем справедливості й мудрості. Якщо правитель дотримуватиметься норм справедливості, то цілком імовірно, що й громадяни охоче почнуть їх дотримуватися [422, с. 197]. Звертаємо увагу, що під

механізмами філософ розуміє не правові механізми, а моральні норми, носієм яких має бути еліта суспільства.

Ідея знеособленої й особистісної форми буття не пройшла повз свідомість А. Августина. Свої уявлення про дві форми буття теолог узагальнив у твердженнях: град земний і град Божий. У граді земному люди живуть за законами плоті – знеособлена форма буття, а в граді Божому за законами духу – особистісна форма буття. «Утворились два різні й протилежні один щодо одного гради тому, що одні стали жити за плоттю, а інші за духом <...> одні живуть за людиною, а інші за Богом» [2, с. 9]. А. Августин зрозумів причини, від яких залежить спосіб життя людини: вони перебувають «у хибних догмах» [2, с. 353], в оманливих установах. Особистісне буття філософ пов'язує з істиною: «Коли людина живе за істиною, вона живе не сама по собі, а за Богом» [2, с. 8]. У граді земному переважає несправедливість, натомість у граді Божому люди живуть за законами любові до ближнього, тому там панує справедливість. Град Божий і град земний – це дві громади людей, які живуть за різними принципами. Одні живуть за принципами розуму й істини, а інші – за природними принципами [47, с. 89–90]. Осмислюючи ці роздуми, зазначимо, що град земний – це життя з установами на себе, власну вигоду, тоді як у граді Божому життя має здійснюватися на основі установок на іншу людину, що у філософії отримало назву «буття-для-іншого». Пріоритет у граді земному належить старозавітній людині, а в граді Божому духовній, яка за допомогою свого розуму здатна керувати власними потребами.

Ще під час народження демократичного суспільства в Європі його критики побачили в ньому фундаментальні недоліки. А. де Токвіль звернув увагу, що рівність у демократичному суспільстві «прищеплює їм (громадянам. – В. С.) звичку й схильність керуватися у своєму приватному житті лише власними бажаннями» [550, с. 257]. Нівелювання духовних відмінностей призводить до того, що людина стає нездатною сприймати складні ідеї. «У політиці, так само як у філософії і в релігії, демократичне суспільство полюбить прості й загальні ідеї. Складні концепції його не приваблюють, людям подобається відчувати себе великою нацією, усі громадяни якої відповідають одній певній моделі й керовані єдиною владою» [550, с. 258]. А. де Токвіль передбачив проблеми, котрі постануть у демократичних суспільствах у ХХ ст.

Він писав, що в умовах демократичного суспільства відбудеться зниження активності громадян: «Вони не лише втрачають смак до громадської діяльності, але часто їм просто бракує часу для неї. У демократичних суспільствах приватне життя набуває такої активності, стає таким неспокійним, обтяженим бажаннями й турботами, що для політичного життя в людини майже не залишається ані сил, ані вільної години» [550, с. 261]. Отож ще на зорі зародження демократичного суспільства вчені помітили його суттєві недоліки, які з часом загострилися.

Ідеї А. де Токвіля щодо неконструктивного впливу народних мас на суспільне буття продовжив розвивати французький психолог, соціолог й історик Г. Лебон, який одним із перших став доводити вплив ментальних якостей людини на форми спільного буття. Він писав: «Якщо треба було б оцінити одним мірилом соціальний рівень народів в історії, то я охоче прийняв би за масштаб ступінь здатності володіти власними інстинктами» [302, с. 32]. Відтак, рівень розвитку суспільства Г. Лебон вимірює здатністю людини володіти своїми інстинктами. Учений започаткував новий підхід до розуміння суспільного життя, але на цьому не зупинився й пішов далі, зазначивши, що велич народів залежить головним чином від ступеня розвитку їхньої моралі [302, с. 33]. На жаль, ці висновки в умовах пріоритету матеріального над духовним залишаються неосмисленими, їх ігнорують. Рівень розвитку суспільства філософська й суспільна думка продовжує вимірювати науково-технічними показниками. Незважаючи на те, що Г. Лебон скептично ставився до можливостей розуму в суспільному житті, він визнавав керівну роль ідей у розвитку суспільства, проте наголошував, що це відбувається лише тоді, коли ідеї перетворюються на емоції й почуття. «Ідеї можуть впливати тільки після того, як вони повільно спустились зі свідомих сфер у сферу несвідомого» [302, с. 106]. На думку вченого, людська історія тримається на дуже невеликій кількості ідей. Отож учений надавав ідеям роль метафізичних засад буття.

Г. Лебон зрозумів приховані причини занепаду народів, які однакові для всіх часів і народів, – це деградація еліти, її виродження, а причину деградації еліти убачав у тому, що вона втратила будь-яку віру в абсолютну цінність принципів, на яких розбудовано суспільство. Узагальнюючи ці роздуми, треба визнати, що постмодерна епоха взагалі не має принципів. Г. Лебон

передбачив народження суспільства споживання: «Задоволення матеріальних потреб, що постійно зростають, прагне стати єдиним їхнім ідеалом» [302, с. 135]. Цей стан духовного вакууму охопить як бідних, так і багатих, людина втратить напрям розвитку і опиниться під владою хаосу. Висновок вченого невтішний: «Людина втрачає будь-яку владу над собою» [302, с. 136], точніше – розум втрачає контроль над інстинктами. Ці роздуми дозволили вченому максимально точно сформулювати головну рису сучасної йому епохи, яка, на жаль, не застаріла: «Головною характерною рисою нашої епохи є саме заміна свідомої діяльності індивідів несвідомою діяльністю натовпу» [302, с. 145]. Отож Г. Лебон зрозумів, що залежність від несвідомого не зменшується, а збільшується й не піддається контролю.

Підсумовуючи роздуми Г. Лебона, зауважимо: по-перше, соціальні інституції є втіленням рівня духовного розвитку людини; по-друге, витoki деградації еліти та духовного вакууму полягають у відсутності метафізичних основ буття; по-третє, із суспільного життя зникла особистість й почала переважати людина несвідома.

Ідея особистісного суспільства як досконалої форми буття була предметом теоретичних зусиль Й. Фіхте. Пошуки нової форми життєдіяльності філософ здійснює в контексті призначення людини й суспільства і трактує її як повну згоду людини з власною сутністю, абсолютну тотожність, хоча прекрасно усвідомлює, що це не може бути реалізовано повною мірою [578, с. 32–33]. Фундаментальною ознакою досконалого суспільства має бути довіра. Філософ зробив висновок, близький християнському розумінню: «Тільки в любові – життя, без неї – смерть і знищення» [578, с. 98]. У контексті цих роздумів Й. Фіхте варто поглянути на сучасні форми суспільного життя. Капіталізм і соціалізм, претендуючи на досконале суспільство, забули про любов, оскільки в основу поклали матеріальні блага.

Видатний французький філософ, лауреат Нобелівської премії (1927) А. Бергсон (1859–1941) у праці «Два джерела моралі й релігії» (1932) стверджував, що суспільство може існувати доти, доки воно піклується й докладає зусилля до збереження духовної ієрархії. Філософ захищав цей принцип, вважаючи, що він мусить бути моральним обов'язком освіченої людини. Моральні обов'язки є умовою існування соціального порядку, для збереження якого людина мусить мати розвинуте «соціальне Я». «Культивування

цього «соціального Я» становить сутність наших обов'язків щодо суспільства» [48, с. 12]. Французький філософ узагальнює всі можливі форми людського суспільства в поняттях «закрите суспільство» та «відкрите суспільство» [48, с. 289, 312]. Під закритим він розуміє й буржуазне суспільство. Філософ доводить, що комфорт і розкіш стали основними життєвими спонуканнями людини закритого суспільства, тому основна емоція, що панує в суспільстві, – це задоволення [48, с. 380]. Натомість емоційною характеристикою людини у відкритому суспільстві є радість від повноти життя [48, с. 345], а буття має набути соціально-осмисленого характеру, бути моральним і базуватися на раціональній основі. А. Бергсон зазначає, що сучасне суспільство має всі ознаки хвороби, оскільки не відповідає призначенню людини й не сприяє її розвитку [48, с. 315–317]. Отож А. Бергсон ще в першій половині ХХ ст. поставив діагноз людській спільноті: вона опинилася в стані кризи. Уважаємо, філософ сформулював фундаментальну проблему: за яких умов може відбутися зміна парадигми розвитку. На його думку, весь попередній рух людства відбувався в напрямі «соціальної еволюції», що призвело до штучного зростання матеріальних потреб людини, чому сприяла механізація та індустріалізація. «Тривалий час вважали, що індустріалізм і механізація принесуть щастя людському роду. Сьогодні ми охоче віднесли б на їхній рахунок нещастя, від яких ми страждаємо» [48, с. 316]. Щоб подолати недоліки закритого суспільства, людство мусить перейти до психічної еволюції [48, с. 320–321], тобто поставити на перший план духовний розвиток людини, але мислитель усвідомив, що зміна парадигми розвитку може відбутися «лише перед обличчям неминучої катастрофи» [48, с. 321]. Як бачимо, висновки французького філософа збігаються з роздумами Платона про те, що наявні типи суспільств не сприяють розвитку особистості.

А. Бергсон формулює завдання, що стоїть перед закритим суспільством: людство мусить змінити напрям своєї еволюції з соціальної на психічну, а першочергово людина має турбуватися про відтворення суспільних форм свого буття. В умовах психічної еволюції в кожного індивіда мають сформуватися соціальні обов'язки перед суспільством, що філософ фіксує в понятті «соціальне Я», змістом якого є контроль за відтворенням суспільних форм буття людини [48, с. 12]. Аналізуючи можливі

варіанти переходу від закритого до відкритого суспільства, А. Бергсон стверджує, що пріоритет у цьому процесі має належати містикам. Під містиком філософ розуміє особистість, здатну вирішувати проблеми, заряджати своєю енергією та любов'ю інших людей і вести їх за собою [48, с. 316].

Отже, А. Бергсон не лише констатував факт, що європейське суспільство опинилося в стані кризи, але й сформулював дві форми його існування: закрите й відкрите, а також визначив характеристики відкритого суспільства. Перехід від закритого суспільства (соціальна еволюція) до відкритого (психічна еволюція) може відбутися лише в умовах кризового стану, а здійснити його здатні особистості.

Американський філософ і соціолог П. Сорокін (1889–1968) у контексті ідей А. Бергсона, Е. Гуссерля й О. Шпенглера поглибив розуміння причин кризового стану суспільного життя. Так, ще в 1941 р. він писав: «Усі найважливіші аспекти життя, укладу й культури західного суспільства переживають серйозну кризу... Хворі плоть і дух західного суспільства, і навряд чи на його тілі знайдеться хоча б одне здорове місце чи нервова тканина, яка нормально функціонує... Ми ніби перебуваємо між двома епохами: помираючою *чуттєвою* культурою нашого променистого вчора та прийдешньою *ідеаціональною* культурою створюваного завтра. Ми живемо, мислимо, діємо наприкінці сяючого чуттєвого дня, що тривав шість століть» [517, с. 427]. Філософ звернув увагу, що криза розпочалася ще шість століть тому й стосувалася не лише політичного життя, але й усіх аспектів життєдіяльності суспільства: філософії, релігії, права, моралі, мистецтва, науки, мислення людини та її поведінки. Учений висновує: «Ця криза полягає в розпаді основоположних *форм* (курсив наш. – В. С.) західної культури й суспільства...» [517, с. 429]. Цей висновок стосується сьогодні не лише західного суспільства, але й людської спільноти взагалі. П. Сорокін на цьому не зупинився, він поглиблює розуміння причин кризи до кризи цінностей, оскільки вважає, що цінності є основою буття [517, с. 429].

Аналіз причин кризи, здійснений П. Сорокіним, залишається актуальним. На відміну від багатьох тогочасних філософів і політиків, він доводив, що основна проблема ХХ ст. – не конфлікт демократії та тоталітаризму, а тим більше не конфлікт між політичними лідерами. Орієнтація людини на чуттєву культуру

(розумій – пріоритет матеріального) породила Гітлера й Сталіна, а тому проблема не вирішується нейтралізацією лідерів тоталітарних режимів. Орієнтація людини на чуттєві цінності породжуватиме нових тоталітарних лідерів. «Ця криза, поки вона існує, створюватиме нових Гітлерів, Сталіних, Черчиллів і Рузвельтів» [517, с. 432]. Ці передбачення філософа здійснилися в претензіях російського лідера В. Путіна. Узагальнюючи ці роздуми, зазначимо, що криза буття триватиме доти, поки людство не подолає пріоритет матеріального, носієм якого є посередня людина. П. Сорокін доходить до розуміння прихованої сутності чуттєвої культури – заперечення надчуттєвої реальності. «Будь-яка система чуттєвої істини й реальності *передбачає заперечення або, принаймні, цілком байдуже ставлення до будь-якої надчуттєвої реальності чи цінності*» [517, с. 466]. Чуттєва культура заперечує первоначала суспільного буття, стверджуючи, що є одна система істини, яка пов'язана з почуттями. Це призводить до того, що таке суспільство живе лише теперішнім: «Лови день» (девіз епікуреїзму). Чуттєва культура породила «чуттєве суспільство», інструментальний характер науки й ідею прогресу [517, с. 471]. Орієнтація на теперішнє призвела до того, що людство стало жити в полоні матеріальних потреб, але найгірше те, що навіть філософи не усвідомлюють міри деградації.

Неадекватне розуміння істини спотворювало внутрішній світ людини. «Разом з деградацією істини людина падає з величного п'єдесталу шукача правди, абсолютної цінності й опускається до рівня тварини, яка за допомогою різноманітних „ідеологій”, „раціоналізацій” і „висновків” прагне задовольнити власну жадність, апетит і власний егоїзм» [517, с. 483]. Маніпуляції істиною спричинили моральний занепад людини: вона почала ставитися до іншої людини, як до речі. Ця ситуація погіршується тим, що негативні тенденції відбуваються на тлі ускладнення суспільного буття. Урешті-решт, чуттєва культура породила патологічний тип людини – героєм стала звичайна посередність [517, с. 454–455]. П. Сорокін доводив процес деградування людини, на основі еволюції персонажів художніх творів, образотворчого мистецтва, музики, а тому мав право стверджувати, що «сучасне мистецтво – переважно музей соціальної та культурної патології» [517, с. 456].

П. Сорокін не лише критикував, але й запропонував світоглядний вихід з кризової ситуації. Учений наполягав на тому, що є три системи істини: ідеаціональна, ідеалістична й чуттєва. Ідеаціональна пов'язана з Богом, чуттєва – з людськими почуттями, ідеалістична – синтез ідеаціональної й чуттєвої істини. Уточнімо ці роздуми. Ідеаціональна система істини орієнтована на ідеали особистісного, досконалого буття, на те, щоб людина ставала суб'єктом цілісної діяльності й творцем особистісного суспільства. Таке трактування підтверджується героями ідеаціональної культури, що створені мистецтвом даоського Китаю, брахманської Індії, буддійською культурою, культурою Стародавнього Єгипту та Стародавньої Греції IX–VI ст. до н.е. При цьому філософ не абсолютизує жодної системи істини. *«Жодна система не містить у собі всю істину, так само, як і жодна інша не є цілком помилковою»* [517, с. 474], але надає пріоритет ідеаціональній істині, ідеаціональній етиці й ідеаціональній системі права. Пріоритет ідеаціональної істини змінює ситуацію. Питання: *«Що є істина?»* трансформується в питання: *«Хто є істина?»* Що ж насправді пропонує П. Сорокін? Він пропонує змінити філософські уявлення про істину й повернути в суспільне життя метафізичні основи.

Підсумуємо роздуми П. Сорокіна щодо ролі й значення різних форм культури з позиції метафізичної теорії особистості. Чуттєва культура породжена посередньою людиною, яка орієнтована на матеріальний комфорт і задоволення – це знеособлена форма буття. За кризою чуттєвої культури треба бачити кризу знеособленої форми буття людини й вичерпаність духовних можливостей посередньої людини. Філософ усвідомив, що ця форма буття себе вичерпала. Ідеаціональна культура й ідеаціональна істина породжені людиною особистісного рівня духовного розвитку – це орієнтація на особистісні цінності й особистісне буття.

У 60-ті роки ХХ ст. П. Сорокін повертається до ідей і прогнозів, зроблених 30 років тому, і висновує, що його передбачення щодо недоліків чуттєвої культури стали реальністю. Філософ уточнює свої уявлення про вади чуттєвої культури і зауважує, що вона не здатна запропонувати будь-які засоби й механізми для вдосконалення людини [517, с. 18–19]. Під впливом чуттєвої культури у ХХ ст. почалися процеси деградації як у зовнішньому, так і у внутрішньому світі людини, що охопило моральні, правові й релігійні цінності та призвело до двох

світових воєн. Під впливом цих подій учений порушує питання про пошук досконалого суспільства [517, с. 32–35]. На думку П. Сорокіна, процеси занепаду відбуваються як в умовах капіталізму, так і соціалізму й доходить висновку, що вони неспроможні задовольнити потреби людини в змістовному житті, а з іншого боку, запозичують один в одного деякі досягнення для власного розвитку. Найгірше, що у світі відбувається занепад людини, виходять назовні її негативні якості: агресивність, відчужене ставлення до життя взагалі – гігантська деморалізація [517, с. 116–117, 212–214]. Отож філософ усвідомив хиби як капіталізму, так і соціалізму.

П. Сорокін не обмежився аналізом і критикою капіталізму й соціалізму, він шукає шлях до вдосконалення суспільства, а тому звертається до любові й змушений визнати, що вона була предметом уваги лише релігії, етики, але не науки [517, с. 243]. Досліджуючи феномен любові, соціолог доходить висновку, що серед інших соціальних феноменів найбільш тривалими й життєдайними є етико-релігійні структури: даосизм, конфуціанство, індуїзм, буддизм, юдаїзм, християнство, мусульманство. На основі цього аналізу учений робить висновок, що любов є вищою формою людських відносин, джерелом абсолютної енергії, що підживлює людину, а також формою пізнання, завдяки якій людині відкривалися істини. З'ясувавши роль і значення любові в життєдіяльності людини, учений висновує, що перед людством постало завдання навчитися ефективно використовувати цю енергію [517, с. 293–299].

Уважаємо, що предметом дослідження П. Сорокіна була проблема: як знеособлену форму буття людини трансформувати в особистісну. Для її вирішення учений звертається до феномену любові й накреслює такі кроки: необхідно збільшити кількість апостолів любові, тобто особистостей, здатних бути її уособленням, творців любові серед філософів, учених, митців; навчити пересічну людину продукувати любов; створити соціальні та культурні інститути, які мають стати її продуцентами [517, с. 303–309]. Учений реалістично сприймає соціально-політичну та психологічну ситуацію у світі. Він усвідомлює, що сучасні наука, філософія, псевдорелігія, культура й ідеологія продукують не любов, а ненависть і стверджує, що продукування любові – це не утопія, а нагальна потреба. На жаль, ці роздуми П. Сорокіна ще не набули

ані філософського осмислення, ані практичної реалізації. Одна із причин полягає в тому, що проблему любові було відірвано від людських якостей, не визначено, який тип людини здатний бути її носієм.

На думку єврейського філософа М. Бубера (1878–1965), антропологічна проблема досягла своєї «зрілості» в Новий час і викликана двома причинами. Перша – це «розпад попередніх органічних форм безпосереднього людського життя» [84, с. 246], тобто родина, ремісницький союз, сільська та міська громади в Новий час продовжують існувати, але втрачають екзистенційний сенс. З розпадом цих форм розпочалася криза світової самотності. Нові суспільні форми (клуби, профспілки, партії тощо) лише розпалюють колективні пристрасті, але не можуть дати людині відчуття стабільності, безпеки, психологічного комфорту та єдності з громадою. Другу причину філософ трактує як відчуження людини від історії та результатів власної діяльності [84, с. 247–248]. Уважаємо, що в цьому висновку М. Бубер продовжив філософську традицію, пов'язану з іменами Г. Гегеля, К. Гельвеція, Т. Гоббса, К. Маркса, Ж.-Ж. Руссо, хоча відкрито про це не говорить. Отож, маємо констатувати, що філософ усвідомлював зв'язок між суспільними формами буття та духовними якостями людини, тобто підґрунтям його роздумів був закон ізоморфізму.

Намагаючись зрозуміти причини антропологічної кризи, М. Бубер вкотре ставить питання про сутність людини, причини її сили-безсилля [84, с. 248]. Для вирішення проблеми він вводить продуктивну ідею про потрійну систему відносин: по-перше, людини до речей; по-друге, людини до людини та суспільства; по-третє, людини до таїни людського буття, яка у філософів дістала назву абсолюту, а у вірян – Бога [84, с. 268–269]. Сутність людини філософ вбачав не в її ставленні до речей і навіть до іншої людини, а у відношенні до цієї таїни буття. Отож за М. Бубером, суть антропологічної проблематики виявляється у відношенні людини до абсолюту. Своє розуміння антропологічної проблеми М. Бубер трактує через узагальнені образи людини на основі творчості С. К'єркегора та М. Гайдеггера. Людина С. К'єркегора зрікається й відчужується від усього суцього, від реальності, самої себе й перебуває в страхові перед таїною буття й перед Богом. У людини М. Гайдеггера третього відношення взагалі немає, його людина живе серед речей, не виходить за межі повсякденності, вона

байдужа до інших і не бажає, щоб хтось цікавився нею. Людина М. Гайдегера стає самістю не для інших, а для самої себе [84, с. 263]. Для цієї людини не лише світ став чужим, але й вона сама для себе втратила будь-які внутрішні сили до духовного вдосконалення. Отож М. Бубер на основі аналізу філософії С. К'єркегора та М. Гайдегера правильно усвідомив сутність антропологічної проблеми: суспільні форми буття Нового часу не надають людині смислу життя.

Досліджуючи проблему духовного, М. Бубер трактує дух як здатність, в основі якої лежить відчуття причетності до світу та єдності з ним [84, с. 291]. Це особлива сутність, що виникає лише тоді, коли людина докладає зусиль, щоб перетворити соціальний хаос в органічні форми суспільного буття. Через поєднання з цими формами людина підноситься до єдності з людством і з духом. Отож із роздумів М. Бубера випливає, що люди різняться між собою не ставленням до речей, до виконання професійних обов'язків і суспільних функцій, а відношенням до вічної таїни людського буття, сутність якої з позиції релігії втілено в образі Бога, а із філософської – у суспільних формах буття. Особистість народжується саме тоді, коли людина свідомо й добровільно поєднує власне життя з суспільством і починає опікуватися його вдосконаленням. Саме в цьому процесі обопільного вдосконалення народжується особистість і дух. Виходить, що людина стає духовною, коли починає турбуватися про розвиток суспільних і культурних форм свого буття. Пошуки органічних форм буття в М. Бубера невід'ємні від бажання, висловити їх у філософському понятті. «Тяга до форми невід'ємна від тяги до слова» [84, с. 291]. Ці вислови пропонуємо розуміти так: попередні суспільні форми склалися стихійно, а нові форми життєдіяльності можуть народитися лише як результат свідомих духовних зусиль людини особистісного рівня розвитку.

Стан антропологічної кризи М. Бубер пов'язує з помилковою дилемою між індивідуалізмом та колективізмом [84, с. 296], які себе вичерпали й не відповідають сучасному етапові суспільного розвитку. На його думку, фундаментальним фактом людської екзистенції є ситуація «людини з людиною», яка отримала назву «Між» (*des Zwischen*). Філософ вважає її першоджерелом буття, істиною, у межах якої людина отримує можливість самореалізації. Виникає філософська потреба з'ясувати зміст цієї сутності, яку

М. Бубер назвав «des Zwischen», а Л. Фюєрбах «Я й Ти є Бог» [574, с. 203]. З погляду традиції, представлені К. Гельвецієм, Г. Гегелем, Ж.-Ж. Руссо, К. Марксом, сфера «Між» – це ніщо інше, як форми буття, за допомогою яких людина долає відчуження від іншої людини, сфери управління виробничими та суспільними процесами. Ситуація «Між» є носієм сутності міжособистісної взаємодії, яка створює умови для конструктивного діалогу між людьми. З цим висновком треба погодитися. Отож М. Бубер намагався вирішити проблему відчуження не в економічній чи політичній площині, як це робили філософи-марксиста, а в площині моральній і релігійній. Він стверджував, що філософія мусить відштовхуватися саме від ситуації «людина з людиною». Різні форми буття постають у М. Бубера під назвами органічні й неорганічні. Органічні форми буття філософ пов'язав із діяльністю особистостей, виникненням духу й подоланням відчуження.

М. Еліаде, досліджуючи проблему священного й світського в первісних суспільствах, дійшов висновку, що ця дихотомія зберігає свою актуальність. «Незалежно від історичного контексту, у якому перебуває *homo religiosus*, він завжди вірить, що існує Абсолютна Реальність, *священне* <...>, що життя має священні витoki...» [659, с. 350–351]. Дослідження еволюції первоначал буття (див. підрозд. 1.1) доводить, що вони дійсно потрібні. Первоначала пройшли шлях від абстрактних і релігійних істин до ідеї досконалої людини – особистості. Суспільство розвивається, якщо має первоначала й суб'єктів діяльності, здатних бути їх взірцем.

Священне й світське, на думку М. Еліаде, – це дві форми буття, що свідчать про різне ставлення людини до світу, й до себе зокрема. Первісна людина жила в освяченому просторі, модерна й постмодерна живуть у неосвяченому. Освяченість простору М. Еліаде пов'язує з Центром, який є первоначалом, а його відсутність веде до хаосу. На основі цих висновків філософ фіксує відмінності між релігійною людиною й нерелігійною: «Інакше кажучи, релігійна людина може жити лише в священному Світі, оскільки лише такий Світ бере участь у бутті, тобто *існує реально*», і далі конкретизує: «Релігійна людина жадає *буття*. Жах перед Хаосом, що оточує її світ, відповідає жахові перед небуттям» [659, с. 282].

Для релігійної людини не лише простір поділявся на освячений і неосвячений, але й час був поділений на сакральний і звичайний.

Сакральний час мав характер кола [659, с. 284], що робило людину сучасником божественних діянь, наближало до сакральних подій. Бути присутнім під час сакральних подій означало бути свідком втаємниченого первоначала. Осмислюючи витoki двох форм буття людини, М. Еліаде писав: «Ностальгія за Началом є ностальгія релігійна. Людина бажає виявити активну присутність богів, вона прагне також жити у свіжому, чистому й «сильному» Світі, у такому, яким він вийшов з рук Творця. Саме ця ностальгія за *досконалістю начал* і пояснює значною мірою періодичне повернення» релігійних свят [659, с. 295]. Для сакрального часу й сакрального способу життя притаманна ідея «вічного повернення». Згадаймо філософію Ф. Ніцше: він критикував християнство, але підсвідомо тяжів до релігійного світосприйняття, бо поділяв і розвивав ідею вічного повернення шляхетної людини до влади. Узагальнюючи ці роздуми, зазначимо: у людини була і є споконвічна ностальгія жити відповідно до первоначал.

Дві форми буття людини надалі були розвинуті у творчості Е. Муньє. Філософ критикує сучасне йому суспільство за його знеособленість і вважає, що людство охопив процес деградації [387, с. 312]. Причини хаосу в суспільстві філософ пов'язує з хаосом у головах людей, а відповідальність за це покладає на особистість, тобто людину, яка усвідомила своє покликання. Універсальність як ознаку особистості Е. Муньє переносить на суспільство [388, с. 87]. Отож філософ усвідомив органічний зв'язок між внутрішнім і зовнішнім світом людини. Дослідження ролі та значення особистості поступово приводить Е. Муньє до усвідомлення, що особистість є субстанцією буття: «В основі нашого соціально-людського ладу має бути особистість», яка є «абсолютним началом» [388, с. 56]. Отже, основну тенденцію розвитку людської спільноти філософ вбачав у реалізації ідеї особистості, оскільки цінності людського буття рухаються в бік персоналізму. З цієї позиції він критикував соціалізм і звертав увагу на те, що суспільство не може брати на себе відповідальність за розвиток людини, проте має утворювати умови для її вільного самовиявлення.

Західні форми демократії Е. Муньє не задовольняють, оскільки вони ігнорують роль і значення особистості, а тому висуває ідею персоналістичної демократії, яку трактує як процес особистої участі в суспільному житті, а також у персоналістичній революції

[388, с. 56–63]. Розмірковуючи про тактику такої революції, Е. Муньє доводить, що вона має орієнтуватися на формування особистісного начала в громадських організаціях [388, с. 408], тобто персоналістична революція не має нічого спільного з насильством. Під особистісним суспільством філософ розумів суспільство, у якому реалізовується пріоритет особистості над матеріальними потребами [387, с. 269]. Ідеалом особистісного суспільства має бути «простота життя», а основною потребою людини – творчість [388, с. 143].

Підсумовуючи філософські погляди Е. Муньє, зауважимо, що формування особистості є результатом боротьби двох протилежних тенденцій: персоналістичної і деперсоналістичної. Спеціально підкреслимо, що знеособлена тенденція спрямована проти самого життя, тобто має некрофільський характер. Говорячи про знеособлений характер взаємодії людини зі світом в умовах модерного й постмодерного буття, слід мати на увазі, що за висновками філософа будь-яка деперсоналістична тенденція є реальною загрозою існування світу. Усі досягнення людства філософ пов'язав із діяльністю особистостей. Отож людина й суспільне буття – це арена боротьби двох протилежних тенденцій: персоналістичної й деперсоналістичної.

Екзистенційна філософія в особах М. Гайдеггера, А. Камю, Ж.-П. Сартра, К. Ясперса визнає процес деградації людського суспільства. З цього приводу А. Камю в образній формі висловився, що нащадки Каїна не просто панують, а все більше торжествують [232, с. 143].

Суттєвий внесок в осмислення проблем західного суспільства зробили представники Франкфуртської школи: Т. Адорно, М. Горкгаймер, Г. Маркузе. Так, аналізуючи філософську традицію Нового часу, М. Горкгаймер зауважував, що вона була побудована на «спекулятивних припущеннях» [145, с. 40]: принцип демократичної більшості став еквівалентом розуму. Філософ піддає критиці демократичний принцип і вбачає в ньому засіб, за допомогою якого більшість ставить свій здоровий глузд вище за абсолютні цінності людського буття. «Пересічна людина часто добачає в принципі більшості не тільки ерзац об'єктивного розуму, а навіть поступ щодо нього <...> для громадськості рішення більшості, здається, цінніші, ніж інституції так званого вищого розуму» [145, с. 40]. На думку філософа, ідея демократичної

більшості виявилася відірваною від раціональних основ буття й постала в «цілковито ірраціональному аспекті» [145, с. 42]. Досліджуючи тенденції розвитку філософських, етичних, політичних концепцій, М. Горкгаймер доходить висновку, що вони з часом перетворюються на міфи: «Усяка філософська, етична й політична ідея має тенденцію ставати ядром нової міфології...» [145, с. 42]. У цьому висновку доволі чітко сформульовано філософську закономірність виникнення ідеологічних міфів, а отже, і основного антропологічного концепту Нового часу: «Кожна людина – особистість». Морально-політичну вимогу рівності епоха модерну сприйняла спрощено, що було емоційною реакцією філософів на принцип духовної ієрархії. Цей підхід набув з часом гуманістичного обґрунтування: мовляв, не можна відмовляти людині бути особистістю.

Осмислюючи загальні тенденції розвитку людського суспільства, Г. Маркузе в дусі ідей П. Сорокіна висновує, що і капіталізм, і соціалізм мають деструктивні характеристики, тобто є формами знеособленого суспільства [364, с. 104].

Т. Адорно приєднується до психоаналітичних теорій і поглядів Г. Маркузе, вважаючи, що основною тенденцією розвитку суспільства є подолання інстинктів, що має привести до більш раціонально організованого життя [9, с. 155–156]. Сучасний стан розвитку людства – антрополого-глобальна катастрофа – вимагає, щоб гуманітарії запропонували засоби подолання інстинктів, які керують здоровим глуздом. У ХІХ ст. це зробили І. Кант і Г. Гегель, довівши необхідність морального закону та пріоритету розуму над здоровим глуздом. Класики німецького ідеалізму відстоювали позицію, що суспільне життя й історія мають бути втіленням розуму, але треба визнати, що історія поки що є продуктом здорового глузду. Чистий розум і здоровий глузд (інструментальний розум) боролися й борються між собою за пріоритетний вплив на людину.

Аналізуючи спонукання людини до життєдіяльності в ракурсі суспільного розвитку, Т. Адорно висновує, що, на жаль, «суспільства не підпорядковуються законам розуму» [9, с. 158]. Виникає питання: чому? Метафізична теорія особистості наближає нас до відповіді: розум не зміг сам себе вберегти, захистися від здорового глузду, бо пріоритет у суспільстві належить не особистості, а посередній людині.

Т. Адорно доволі чітко висловився про знеособлений характер духовного життя в сучасних йому умовах: «Саме життя викривлене, спотворене настільки, що жодна людина вже не здатна самотійно жити правильно, не спроможна правильно реалізувати власне призначення» [9, с. 191], а цінності особистісного буття викликають непорозуміння, обурення й протест. (Нагадаємо, що Е. Муньє визначив це як шлях деперсоналізації, а В. Франкл – як екзистенційний вакуум). Т. Адорно виділяє правильні та неправильні форми життя й доводить, що правильне життя має чинити опір неправильному. Правильні форми життя філософ пов'язав із мораллю. На жаль, у цих роздумах не враховано рівні духовного розвитку людини: правильні й неправильні форми життя стосуються відповідно якостей особистості й посередньої людини. У контексті ідей Е. Муньє Т. Адорно стверджує, що жодній людині в сьогоденному світі не уникнути загравання з неправильним світом. Аналіз логіки відносин моралі з реальністю приводить філософа до усвідомлення фундаментальної проблеми: чи можливе в наші дні правильне життя. Намагаючись розв'язати цю проблему, філософ пропонує звернутися до рефлексії. У людини відбулося спотворення уявлень про справедливість та власну сутність: кожен вважає себе справедливим, а інших несправедливими [9, с. 193–194]. Спотвореними виявилися також фундаментальні поняття добра і зла. Незважаючи на докладені зусилля, Т. Адорно не відповів на запитання: хто здатний до правильного життя, а хто – ні, а проблему правильного життя звів до питання про правильну політику [9, с. 202]. Невже філософ забув, що політика – це брудна справа і її зазвичай роблять неправильні люди?

Конструктивні ідеї щодо змісту суспільного буття сформулював М. Фуко. В епоху модерну й постмодерну людина розвивала господарство, науку, але гуманітарна сфера занепала. З цього приводу філософ у праці «Слова і речі» (1966) зауважує, що людина «має право на такий самий позитивний розвиток, як і всі ці істоти й речі» [600, с. 468]. Критично осмислюючи європейські проблеми, філософ висловлює думку, що те життя, яким людина живе сьогодні, виявляє себе переважно у формах несвідомого [600, с. 471]. Виходить, що форми суспільного життя сучасної людини ґрунтуються на несвідомому.

Конфлікт свідомого й несвідомого знайшов відображення у творчості І. Берліна. Ірраціональність людини породжує в неї

бажання маніпулювати й принижувати, визискувати й панувати над іншими. Це все ознаки знеособленого суспільства. Натомість особистість завжди поважає гідність іншої людини та її життєвий вибір. На філософському рівні конфлікт між знеособленим і особистісним І. Берлін висловив у твердженні: «Усі конфлікти і, як наслідок, усі трагедії, відбуваються лише через зіткнення розуму з ірраціональними чи недостатньо раціональними (незрілими і нерозвинутими) елементами в житті – індивідуальними чи суспільними...» [62, с. 90–91]. Філософ рефлексує над своїми висновками і сподівається на те, що люди стануть раціональними і зможуть подолати ці конфлікти. Гадаємо, що для розв'язання зазначеного конфлікту треба шукати інші механізми. Недоліки знеособленого суспільства можна подолати, якщо змінити первоначала суспільного буття і за субстанцію буття визнати особистість, а держава та громадянське суспільство мають бути скеровані на приборкання індивідуального та колективного несвідомого. Аби реалізувати цю мету, держава має право використовувати примус для «раціоналізації ірраціональної частини суспільства» [62, с. 87], оскільки людина, яка йде за особистістю, засвоює її потенціал і набуває особистісних якостей. У контексті ідей І. Берліна греко-французький філософ К. Косторіадіс (1922–1997) для філософського розуміння людини й суспільства залучає психоаналіз і на таких засадах намагається сформулювати цілісні уявлення про людину. Філософ прагне поєднати в єдине ціле ниці та шляхетні вчинки людини [685, с. 179–208].

Осмислюючи роздуми Т. Адорно, К. Косторіадіса, І. Берліна, Г. Маркузе, М. Фуко, зауважимо, що їхні погляди щодо пріоритету підсвідомого над свідомим збігаються. Людина у ХХ ст. виявилася нездатною подолати власне підсвідоме.

Молодіжну революцію 1968 р. і заснування Римського клубу можна вважати переломним моментом в історії західного суспільства й філософської думки. З'являються праці Д. Белла, Г. Маркузе, Е. Фромма, Е. Шумахера, у яких розпочинається новий виток критичного осмислення проблем західного суспільства. Стають очевидними негативні результати розвитку європейського суспільства, що змушувало поставити проблему щодо зміни напрямку його розвитку. Одним із перших, хто заговорив про необхідність переосмислення парадигми буття й людських якостей, був засновник Римського клубу А. Печчеї (1908–1984). Фундатор

Римського клубу мислив як філософ: «Я вже не одноразово наголошував, що нам ніколи не здолати труднощів, які виникли перед людством, якщо ми передусім зі всією ясністю не усвідомимо, що *єдиний шлях до спасіння* лежить через те, що я називаю *людською революцією* – через новий гуманізм, що веде до розвитку вищих людських якостей» (курсив наш. – В. С.) [420, с. 209–210]. У цій думці варто звернути увагу на поняття «людська революція». Остання мусить змінити світоглядні засади буття, напрям розвитку людини, механізми її спонукань до діяльності, спосіб мислення та суспільного виробництва. Очевидно, що роздуми А. Печчеї корелюють з роздумами М. Бубера про психічну еволюцію та Е. Муньє про персоналістичну революцію.

Ідеї А. Печчеї про необхідність зміни способу життя людини знайшли розвиток у філософських бесідах японського інтелектуала Д. Ікеда з А. Тойнбі (травень 1972 – травень 1973). Так, Д. Ікеда зауважує, що і капіталізм, і соціалізм не беруть до уваги людську гідність, оскільки орієнтуються на матеріальну сторону людського життя. Така світоглядна орієнтація є ілюзорною, вона веде людину до втрати смислу життя [182, с. 124–125]. Прийшов час переглянути людині свій спосіб життя. Д. Ікеда підіймає проблему: людству необхідно встановити універсальні цінності, що мають виходити за межі банальних постулатів. Доповнюючи роздуми японського мислителя, А. Тойнбі зауважує, що людське суспільство має орієнтуватися на розбудову глобального гуманістичного суспільства [182, с. 126].

Певний внесок у розуміння сутності соціально-політичних, культурних процесів, що відбуваються в західному суспільстві, зробив фундатор концепції постіндустріального суспільства американський соціолог і філософ Д. Белл (1919–2011). Концептуальна схема його дослідження побудована на осьовому принципі, змістом якого є центральність [44, с. 12–13], тобто дослідження орієнтоване на встановлення системоутворювального елемента буття. Осьовим принципом у Д. Белла є тип виробництва та роль знань у відтворенні суспільного буття. На основі цього принципу вчений виділив доіндустріальне, індустріальне й постіндустріальне суспільства. Осьовим принципом у політиці є принцип участі, а в культурі – удосконалення людини [44, с. 16].

З праці «Культурні суперечності капіталізму» (1976) починається нова стадія переосмислення Д. Беллом сутності

західного способу життя. У центрі уваги опиняються сфери суспільної свідомості, моралі й культури. Учений змушений визнати, що культурні можливості епохи модерну вичерпалися, оскільки вичерпалося емоційно-чуттєве й моральне підґрунтя капіталізму, у ролі якого постає гедонізм як ідея насолоди від життя. (Зауважимо, що ці висновки Д. Белла з деяким запізненням підтвердили висновки П. Сорокіна про вичерпаність суспільства, розбудованого на чуттєвій культурі). Намагаючись з'ясувати, чим викликана ця криза, учений визнає, що її причинами є ліберальна філософія та ідеологія, яка розглядає окремого індивіда первинним і єдиним суб'єктом буття, якому суспільство має забезпечувати свободу реалізації його приватних цілей. Учений зауважує, що такий спосіб життя призводить до марнотратства природних ресурсів [45, с. 265–267]. Аналіз приводить до висновку, що західна людина втратила здатність до жертвності заради інтересів суспільства, а загалом бракує відповідної філософії. Це була, можливо, перша критика на адресу західної філософії. Під впливом подій молодіжної революції 1968 р. Д. Белл змушений визнати, що західне суспільство опинилося в стані духовної кризи: не має проекту майбутнього, відбувається розпад людського «Я» [45, с. 273].

Англійський економіст Е. Шумахер (1811–1977) у праці «Мале прекрасне. Економіка, у якій люди мають значення» обґрунтовує необхідність докорінних змін людського буття на основі двох беззаперечних фактів: постіндустріальне суспільство відтворює хвору людину; а тому катастрофа неминуча, якщо не буде змінено соціально-політичну систему [656].

Доволі цілісно дослідив епохи модерну й постмодерну німецько-американський філософ і психолог Е. Фромм. Намагаючись з'ясувати першооснови індустріальної епохи, учений у праці «Мати чи бути?» (1976) висновує, що суспільна свідомість жила ілюзіями необмеженого прогресу, сподіваннями перемоги над природою – всеосяжного щастя [595, с. 13]. Треба визнати, що філософи доклали чимало зусиль до формування цих ілюзій. Логічний аналіз приводить ученого до висновку, що орієнтація на щастя, задоволення та зростання добробуту є хибним напрямом розвитку. Це призвело до того, що економічну діяльність стали здійснювати поза межами етики й цінностей людського буття [595, с. 18–19]. Е. Фромм погоджується з висновками діячів Римського клубу щодо можливості екологічної катастрофи, а також із тим, що

ситуація потребує вдосконалення людської сутності [595, с. 21]. Можливість екологічної катастрофи усвідомлюють багато вчених. Але чому суспільство не докладає відповідних зусиль, аби запобігти трагічним викликам? Намагаючись знайти відповідь на це запитання, Е. Фромм доходить висновку, що в людства «немає жодних інших моделей суспільного устрою», ніж капіталізм, радянський соціалізм і фашизм [595, с. 23]. Уважаємо, що це пряме дорікання суспільствознавцям і філософам у творчій безплідності.

Форми життєдіяльності індустріального суспільства Е. Фромм описує через дієслово «мати» та прагнення до володіння і перетворення «всього і всіх, зокрема й себе самого, у свою власність» [595, с. 36]. Осмислюючи історію з початку християнської ери, філософ висновує, що людство живе за принципами Сатани: *мати й володіти* [595, с. 70]. Атрибутами споживацького, знеособленого суспільства Е. Фромм вважає приватну власність, прибуток, владу й невід'ємними правами людини – здобувати, володіти й отримувати прибуток. Приватна власність, прибуток і влада стали «першоосновами» західного суспільства. Орієнтація на максимальне споживання призвело до того, що суспільство за своєю суттю протистоїть природі, а тому відтворює соціально неповноцінних людей і навіть духовно й фізично знищує людину [598, с. 295]. Е. Фромм формулює ознаки суспільства, розбудованого на принципах *мати й володіти*: відсутність гуманізму, бо все розбудоване на економічній ефективності; загальна відчуженість і внутрішня пасивність людини; емоційна прив'язаність до неживого, байдужість до життя й відсутність благоговіння перед усім живим (некрофілія). Зазначені ознаки філософ інтегрує у твердженні: зникло особистісне спілкування [598, с. 332–336].

Проаналізувавши стан суспільної свідомості, Е. Фромм зазначає, що в модерному й постмодерному суспільстві панує установка на володіння. Зміст цього соціально-психологічного явища, на його думку, полягає в тому, що людина ототожнює себе з тим, чим володіє (речі, власність, посада) – з об'єктом. «Я» є тим, чим володію, що робить людину значущою й могутньою у власних очах, проте є й зворотний зв'язок: об'єкт робить людину залежною від себе й оволодіває нею. Це означає, що фізичне та психічне здоров'я людини залежить від володіння, і цей зв'язок Е. Фромм називає смертоносним [595, с. 90]. Подальший аналіз приводить

філософа до висновку, що володіння – це шлях у небуття [595, с. 101]. Незважаючи на те, що *мати* й *володіти* як «першооснови» індустріального суспільства довели людство до антрополого-глобальної катастрофи, принцип *бути* не знищений. Філософ розуміє, що володіння має різний зміст, а тому вводить поняття «екзистенційне володіння», яке трактує як здоров'я, мінімум матеріальних благ, що забезпечують нормальний розвиток людини. Екзистенційне володіння не вступає в конфлікт із буттям [595, с. 98].

Зміст поняття «буття» Е. Фромм трактує через внутрішню активність людини й конкретизує через поняття «незалежність», «свобода», «критичний розум» [595, с. 100]. Бути – це означає розвивати свої здібності, виходити за межі свого «Я». Буття починається з того моменту, коли людина відмовляється від принципу володіння, і тоді воно постає як процес становлення внутрішньої діяльності й свободи, людина стає суб'єктом цілісної діяльності. Е. Фромм формулює принцип єдності між «Я» і діяльністю: «Моя активність є проявом моїх потенцій <...> я і моя діяльність єдині» [595, с. 103]. Зауважимо, що цей принцип не новий, його відкрило християнство: «За плодами їхніми пізнаєте їх», але посередня людина його не визнає, а тому він був «забутий». Спираючись на М. Екгарта, Е. Фромм визначає буття як «зривання масок» [595, с. 109]. Справді, буття протистоїть видимості, воно ігнорує все зовнішнє, несправжнє, оскільки орієнтоване на внутрішнє вдосконалення.

Е. Фромм порушив питання, яке сучасна філософія залишає поза увагою. Він усвідомив, що «первоначала» індустріального суспільства формують «соціальний характер» (соціальні якості) членів суспільства [595, с. 82]. Під соціальним характером філософ розуміє взаємозв'язок між соціально-психологічними якостями людини та соціально-економічною структурою суспільства [595, с. 145], які ніколи не бувають статичними. Е. Фромм критикує як обмеженість марксистських філософів, які не визнавали цього діалектичного взаємозв'язку і стверджували, що треба спочатку радикально змінити соціальну систему, а людина зміниться автоматично, так і протилежну позицію, яка вважала, що треба змінити природу людини, а потім будувати нове суспільство [595, с. 146]. Як бачимо, філософ мислив на основі принципу ізоморфізму. Усвідомлення цього принципу дозволило Е. Фромму

зробити висновок, що в системі «людина – суспільство» конститутивним елементом є інтелектуально-психологічні якості людини. Якщо в людини немає належних світоглядних засад, то це сприятиме відтворенню нездорового суспільства [598, с. 297]. Уважаємо, що поняття «соціальний характер» є плідним. Воно вміщує в себе систему «поглядів і дій, якої дотримується певна група людей і яка є схемою орієнтації для індивіда та об'єктом його поклоніння» [595, с. 147]. Отже, Е. Фромм усвідомлює, що соціально-економічна структура суспільства, соціальні й духовні якості людини та релігійна структура органічно пов'язані. З чого тоді розпочинати процес удосконалення людини й реформування суспільства? Для вирішення цієї проблеми проблем Е. Фромм звертається до духовного досвіду філософа, протестантського теолога А. Швейцера, який доводив, що без нової віри відродження суспільства не відбудеться. Е. Фромм під впливом А. Швейцера пише: «Єдиний гідний спосіб життя – це діяльність; причому активна діяльність, спрямована на віддачу й піклування про ближніх» [595, с. 175].

Е. Фромм випередив час. Він задає запитання, яке й сьогодні ще не стало предметом осмислення інтелектуалів і політичної еліти: «Чи можливе взагалі вдосконалення людини і якщо можливе, то в який спосіб»? Філософ вважає, що це можливо через страждання й усвідомлення причини цих страждань; усвідомлення того, що вихід із цих страждань можливий лише через зміну способу життя та формування нових норм життя [595, с. 180]. Ці роздуми філософ порівнює з Чотирма Шляхетними Істинами вчення Будди та вважає, що між ними є подібність. Е. Фромм усвідомив, що не може бути розвитку без страждань. Отже, мусимо зробити висновок, що страждання – це об'єктивна закономірність людського буття.

Суттєвим досягненням Е. Фромма є також те, що він першооснови буття майбутнього суспільства поєднує з людськими якостями. Перелічимо якості нової людини: готовність відмовитися від принципу *володіти* й визнати принцип *бути*; розуміння того, що ніхто й ніщо не може надати людині смислу життя, окрім неї самої; радість від служіння людям, а не від власності й влади над людьми, священним є життя, а не власність і влада; здатність любити в поєднанні з критичним мисленням; усвідомлення об'єктивності обмежень; відчуття своєї єдності з життям і відмова від підкорення та експлуатації природи; свобода, але не як свавілля в реалізації

принципу *володіти*, а свобода в реалізації принципу *бути*; усвідомлення того, що зло й руйнування є результатом неправильного розвитку; всеосяжна любов до життя [595, с. 182–184]. Осмислюючи ці ознаки нової людини, зауважимо, що це характеристики особистості й особистісного буття.

Досліджуючи риси нової людини, Е. Фромм водночас з'ясовує якості майбутнього суспільства: поєднання всеосяжного планування з децентралізацією, що означає відмову від економіки вільного ринку; необмеженого його зростання; установлення норм здорового споживання замість патологічного; створення таких умов праці, коли основною мотивацією є не матеріальне збагачення, а моральне задоволення; надання людині можливостей для проявів ініціативи в громадському житті, а не у сфері бізнесу. Філософ усвідомлює, що сьогодні розв'язання цих проблем є абсолютно нереальним і сприймається, як утопія, але доводить, що це можливо, якщо буде створено нову науку про суспільство. Розвиток такої науки є необхідною умовою виживання людства, а її метою має бути не панування над природою, а приборкання ірраціональних соціальних сил та інститутів [595, с. 185–187]. Варто погодитися з цими роздумами, але їх слід поглибити. Відмова від суспільства, заснованого на принципах *мати* й *володіти*, і розбудова суспільства, заснованого на принципі *бути*, безумовно, потребуватиме активної участі філософів. Метою нової науки про людину й суспільство мусить бути приборкання ірраціональної психічної енергії посередньої людини, яка заради задоволення егоїстичних потреб руйнує світ.

Підсумовуючи погляди Е. Фромма на людину й суспільство індустріальної епохи, зазначимо, що філософ виділив дві форми індивідуального й суспільного буття: *мати* й *бути*. *Мати* – це форма буття, що ґрунтується на пріоритеті матеріального, а *бути* – на пріоритеті духовного. На жаль, ознаки двох форм буття в Е. Фромма мають екзистенційний, а не есенційний зміст. Персоніфікацією понять *бути* і *мати* в Е. Фромма є Христос і Сатана.

Суттєвий внесок у розуміння причин кризи суспільного буття здійснив Римський Папа Іван-Павло II. Понтифік зафіксував парадокс: людина потерпає від продуктів власної діяльності. «Людині постійно загрожує те, що є її власним твором, результатом праці рук її, одночасно ж – і то ще більше – праці її ума, прагнень її волі» [204, с. 32]. Людський розум, а точніше здоровий глузд,

обертається проти людини, і в цьому полягає драма сучасного людського існування. Досягнення в науці й техніці випереджають духовний поступ людини. Сучасне суспільство Іван-Павло II характеризує як далеке від вимог справедливості й, тим більше, від суспільної любові. Для характеристики змісту суспільного буття понтифік використовує поняття Е. Фромма «мати» й «бути». З боєм і тривогою Іван-Павло II зазначає, що сучасна людина більше орієнтується на «мати», а не на «бути», це призводить до того, що вона втрачає свою сутність. У цій драмі ніхто не може залишатися байдужим. Понтифік у контексті ідей Е. Муньє й Е. Фромма говорить про необхідність революційних змін у людській свідомості незалежно від ідеологічної орієнтації людини [204, с. 37–38].

Розвал Радянського Союзу активізував інтелектуальну активність західних і російських учених щодо осмислення нагальних проблем суспільного буття. Відбулася зустріч російського філософа й економіста В. Іноземцева з американським соціологом Д. Беллом, під впливом якої російський учений змушений був визнати, що процес дезорієнтації й деградації охопив не лише буття, але й соціально-політичні науки, які не здатні запропонувати конструктивні ідеї. Але найнебезпечнішим є те, що немає запиту з боку політиків і суспільства [46, с. 15]. Зазначені факти дозволяють зробити висновок про загальну деградацію суспільного буття й свідомості – парадигмальну кризу. У процесі діалогу В. Іноземцев висловив думку, що розвиток суспільства не може обмежуватися економічними процесами [46, с. 26]. З цією ідеєю Д. Белл погоджується лише частково. Осмислюючи цей діалог, зазначимо, що Д. Белл і не міг погодитися з ідеєю В. Іноземцева, оскільки його періодизація (доіндустріальне, індустріальне, постіндустріальне суспільство) ґрунтується на пріоритеті матеріального й пов'язана з принципами *мати* й *володіти*. Економічні процеси лежать на поверхні і легітимізують пріоритет матеріального над духовним. Діалог Д. Белла та В. Іноземцева відбувається навколо пошуку загальних законів (первоначал) суспільного буття. Урешті-решт Д. Белл висновує, що ідея Г. Гегеля про абсолютний дух увібрала в себе все позитивне, що було в попередніх концепціях. Дійшовши правильного формального висновку, соціолог зізнався, що він не знає, що таке дух і свідомість [46, с. 76]. Це підсумок вченого-позитивіста.

Можна вважати, що філософська частина дискурсу закінчилася безрезультатно. Дискусія перейшла в етичну площину, і вчені зупинилися перед проблемою: чому дія моральних принципів обмежується окремими людьми й не поширюється на відносини між державами. Запитання залишилося без відповіді, бо обговорення відбувалося поза межами людських якостей. Д. Белл та В. Іноземцев проігнорували досягнення Т. Адорно, А. Бергсона, М. Бубера, Г. Маркузе, Е. Муньє, В. Франкла, Е. Фромма, М. Фуко, які довели, що не можна відокремлювати продукти людської діяльності від моральних і духовних якостей людини.

Осмислюючи сучасну ситуацію у світі, Ж. Деррида налічує десять ознак кризи капіталістичного способу життя: безробіття, що свідчить про розлад ринкової системи; масове виключення громадян, які не мають притулку, з участі в житті суспільства; нещадна економічна війна між країнами європейської спільноти, США, Японією; неспроможність приборкати суперечності в механізмах ринку; наявність голоду серед значної кількості людей та почуття відчаю; торгівля зброєю; розповсюдження ядерного озброєння; міжетнічні війни; зростання влади світової мафії та наркотичних консорціумів; недосконалий стан міжнародного права [179, с. 144–148]. Ж. Деррида висновує, що, з одного боку, цих аргументів достатньо, щоб усвідомити кризовий стан капіталізму як способу життя, а з іншого, – вони наочно демонструють, що привиди комунізму ще не щезли. На жаль, у цих ознаках маємо лише перелік соціально-економічних, політичних, правових ознак кризи. Дослідження Ж. Дерриди доповнюють роздуми італійського філософа-постмодерніста Дж. Ваттімо, який наголошує, що сучасне суспільство стає все більш хаотичним, надії на розвиток не реалізувалися, зростання інформації ускладнює розуміння реальності [713, с. 4, 7]. Осмислюючи ці роздуми, зауважимо, що філософи за цими ознаками не помітили кризи людини, культури, духу, на що звертали увагу А. Бергсон, М. Бубер, Е. Гуссерль, П. Сорокін, А. Швейцер та ін. вчені. Польсько-англійський філософ і соціолог З. Бауман (1925–2017) поглибив висновок Ж. Дерриди, зазначивши, що глобалізоване знеособлене суспільство породило стан абсолютної нестабільності [36, с. 46]. Ці висновки Ж. Дерриди та З. Баумана доводять, що ідеї лібералізму й вільного ринку в сучасних умовах недостатньо ефективні.

У цій кризовій ситуації постмодерного суспільства очевидним стає факт відсутності суб'єкта діяльності, який був би здатним зробити світ кращим [36, с. 140]. (До подібного висновку доходить і німецький соціолог У. Бек [42, с. 50]). Цей висновок змушує З. Баумана звернутися до проблеми особистості й переосмислювати застарілі уявлення. Філософ зафіксував прірву між тим, що усталилося в науковій і суспільній свідомості (кожна людина особистість), та фактичним рівнем розвитку людини. Ці відмінності вчений висловлює у твердженнях «особистість de jure» і «особистість de facto». На думку вченого, між цими рівнями прірва, яку не можна подолати соціально-політичним і правовим шляхом, вона може бути подолана лише індивідуальними зусиллями людини. «Особистість de facto» – це людська перспектива, до якої треба залучати майбутню велику політику [36, с. 135]. Вчений окреслює шляхи подолання прірви між дійсним рівнем соціально-політичного, психологічного й духовного розвитку людини та її призначенням. Один із механізмів він убачає в тому, що треба допомагати людині стати свідомим громадянином, який би відчував себе суб'єктом суспільного й державного життя. «„Особистість de jure” не може стати „особистістю de facto”, не перетворившись спочатку на *громадянина*» [36, с. 137]. Цими роздумами вчений зафіксував, що проблема свідомого громадянина існує не лише на пострадянському просторі, але й у сучасних європейських державах. Модерна людина забула минулі громадянські традиції (що пророче передбачав А. де Токвіль), а подолання прірви між дійсним рівнем розвитку людини та її призначенням є нагальною потребою сучасності.

Критичний аналіз приводить З. Баумана до висновку, що проекти щасливого суспільства, які людство намагалося втілити в життя протягом 200 років, виявилися нежиттєздатними. Це стосується як збанкрутілого марксизму, так і лібералізму. «На практиці виявилось, що будь-яка [нова] форма соціальної організації приносить стільки ж нещастя, скільки й щастя, якщо не більше» [36, с. 141]. У пошуках виходу з кризової ситуації З. Бауман намагається знайти ідею, яка б накреслила вихід із цього стану, і доходить до невтішного висновку, що чинні проекти не викликають симпатій. Людство «мандрує» без будь-якого курсу й не має уявлення про пункт призначення [36, с. 141]. Важко не погодитися з цими висновками. Так, людство опинилося в стані

кризи, але вчений не врахував, що це не звичайна криза, а антрополого-глобальна катастрофа, а тому не можна далі розвиватися без первоначал, потрібні термінові дії. Шукаючи ідею, яка б могла стати для людства опорою в подоланні катастрофічної ситуації, він зупиняється на ідеї Ж.-Ж. Руссо про самовдосконалення, що відбиває людську сутність і є спільною для всіх людей [36, с. 179]. На думку З. Баумана, сучасна людина вже почала це робити, але зауважимо, що це породило нову проблему – проблему ідентичності, яка охопила значну частину людей.

Підсумовуючи дослідження З. Баумана, зазначимо, що вчений не лише зафіксував стан кризи, а, пов'язавши його з людськими якостями, наблизився до розуміння духовної причини кризи. Відбулося розбалансування між уявленнями людини про себе (кожен особистість), що зафіксовано в моральних нормах та людською суттю. Можна погодитися з тим, що ідея вдосконалення себе не вичерпала. На жаль, цю ідею вчений пов'язав із філософією Ж.-Ж. Руссо [460, с. 83], але це ідея християнська, а тому не дивно, що З. Бауман недооцінив християнство. Розв'язання суперечностей між «особистість de jure» і «особистість de facto» не під силу сучасній постмодерній філософії, але проблема може бути вирішена на основі метафізичної теорії особистості. У цьому контексті запропонована теорія особистості може суттєво допомогти людині усвідомити свою ідентичність. Роздуми З. Баумана дозволяють зрозуміти причини сучасної кризи суспільного буття. Стан хаосу охопив як зовнішнє буття людини, так і внутрішнє й зріс до небезпечних масштабів. Внутрішній хаос ще в 60-х роках ХХ ст. В. Франкл охарактеризував як екзистенційний вакуум [588, с. 24], який проявився у втраті ідентичності й адекватних уявлень людини про саму себе. Людину вже більше не задовольняє соціально-класова, професійна й навіть релігійна ідентичність – вона прагне глибшої. У цій ситуації деякі люди звертаються до псевдодуховних практик удосконалення й шукають групової ідентичності. На жаль, сучасна філософія й психологія не здатні задовольнити прагнення людини до власної ідентичності. Не знаходячи власної сутності, людина свою невикористану внутрішню енергію витрачає на зайвий матеріальний комфорт, що обертається експлуатацією природи й іншої людини. Внутрішній хаос породжує зовнішній, який охопив усі сфери життєдіяльності людини: відносини з природою;

економічні відносини (перманентні економічні кризи); міжнародні відносини (глобальний тероризм, страх можливої третьої світової війни), але найглибша причина – це духовна криза, що проявляється у відсутності ідеї, здатної скерувати людину до дійсно сталого розвитку. У контексті роздумів З. Баумана та В. Франкла Ж. Дельоз висловлює стурбованість відсутністю альтернативних перспектив розвитку людства, а тому ставить питання про обґрунтування первоначал буття й осмислення умов їх прийняття [688].

Апофеозом узагальнення щодо існування двох парадигм буття людини й суспільства вважаємо висловлювання польського метафізика В. Стружевського: «Усе зводиться до конфлікту між буттям і небуттям, що приникають одне в одне в рамках одного цілого. Як сформулював Аристотель: „все є і не є”» [526, с. 57]. Такий рівень узагальнення навіть для філософів залишається незрозумілим – це, по-перше, а по-друге, він не став ключем до розуміння людини й людського буття взагалі.

Осмислюючи погляди Платона, А. Августина, З. Баумана, Д. Белла, А. Бергсона, М. Бубера, Дж. Гелбрейта, Ж. Дерриди, М. Еліаде, Г. Маркузе, П. Сорокіна, Е. Фромма, М. Фуко, зазначимо, що вони усвідомлювали недоліки чинних форм суспільного буття. Д. Белл, Дж. Гелбрейт, Ж. Деррида обмежилися аналізом соціально-економічних причин, тоді як М. Бубер, П. Сорокін побачили зв'язок кризи із внутрішніми якостями людини. Найближче до розуміння кризи суспільства й людини підійшов Е. Фромм, сформулювавши поняття «соціальний характер». Філософ усвідомив, що людина своїми якостями творить суспільство, але сучасна наука цей висновок не осмислила. Висновки Е. Фромма дозволяють стверджувати, що посередня людина стала системоутворювальним елементом («первоначалом») знеособлених форм буття. Отже, історія суспільного буття – це боротьба знеособленого начала з особистісним.

3.1.2. Дві форми буття людини й суспільства в російській філософії. Осмисленню філософських проблем суспільного буття «сприяли» проблеми, перед якими опинилася Російська імперія під час і після Першої російської революції. До аналізу цих процесів залучився С. Булгаков. Філософ досліджує природу суспільних ідеалів і доходить висновку, що їх можна

узагальнити на основі ідеї А. Августина про два гради. Філософ визнає, що людина живе у двох світах: царстві необхідності та царстві свободи, що породжує суперечності й боротьбу як на індивідуальному, так і суспільному рівнях. Незважаючи на те, що людина не може існувати без матеріальних благ, вона не має ставати їхнім рабом, бо задоволення матеріальних потреб – це лише засіб для досягнення духовного ідеалу [87, с. 128–129]. Отож С. Булгаков виокремлював дві форми буття людини: одна орієнтована на матеріальне, інша – на духовне.

Цікавими й конструктивними залишаються погляди М. Бердяєва на зміст суспільного буття. Філософ чітко усвідомлював, причину кризи буття – це діяльність посередньої людини. «Історія створювалася для посередньої масової людини, для колективу. Для неї, для цієї посередньої людини, людини колективу, створювали державу, сім'ю, правові установи, школу, побутовий устрій, навіть зовнішню організацію Церкви, до неї пристосовували пізнання, мораль, релігійні догмати й культ. Вона, ця посередня, масова людина, людина колективу, була господарем історії, і вона завжди вимагала, щоб усе робилося для неї, щоб усі зважали на неї, її рівень та інтереси» [49, с. 19]. Поділяючи ці роздуми, стверджуємо, що посередня людина проігнорувала потребу духовного вдосконалення й розіп'яла Христа як носія особистісного начала. «Найприхильніші прибічники позитивістської концепції історії знають, що після Христа вісь світової історії змінила свій напрям, Христос став темою світової історії» [59, с. 151–152]. Отож розвиток суспільства філософ однозначно пов'язує з людськими якостями. Рефлексуючи щодо поширених поглядів на розвиток історії, М. Бердяєв зауважує: «Християнська історія, кажуть, не вдалася, християнство не зреалізувалось в історії, але сама ця невдача, сама нездійсненність християнства повчальна для розуміння релігійного смислу історії, підтверджує істину християнських пророкувань» [59, с. 152]. Продуктивним у цих роздумах є те, що філософ аналізує буття в органічній єдності з проблемою особистості. Християнство зрозуміло роль особистості. Постає питання: «А чи усвідомила сучасна філософія місію особистості в суспільстві, а точніше принцип духовної ієрархії»? З усією відповідальністю стверджуємо: філософія ще й не поставила на порядок денний проблему духовної ієрархії й проблему особистості.

Намагаючись з'ясувати першооснови буття, М. Бердяєв доходить висновку, що людина пішла шляхом підкорення світу, але в цій боротьбі втратила свій образ і перетворилася на раба, тому має обрати інший шлях. «Людина може піти шляхом самопідкорення себе вищим божественним началам життя й на цьому ґрунті зміцнити свою людську особистість і може підкорити й поневолити себе іншим...» [57, с. 142]. Говорячи мовою метафізики, зауважимо, що людина має добровільно підпорядковувати своє життя першоосновам буття, відмовитися від власного еґоїзму й навчитися бути спонукуваною інтересами іншої людини, суспільства й держави. Отож М. Бердяєв усвідомлював наявність двох форм буття людини й суспільства.

Ідею двох форм індивідуального й суспільного буття відображено у творчості російського філолога й філософа М. Бахтіна (1895–1973). У незакінченій праці «До філософії вчинку» (поч. 20-х рр. ХХ ст.) сформульована ідея двох світів, які «абсолютно не сполучаються й не проникають один в один: світ культури і світ життя ...» [40, с. 82–83]. Протистояння двох світів учений осмислює як протиборство вічної істини й дурної тимчасовості людського буття і наголошує, що воно має практично-ціннісне значення, оскільки реалізовується через вчинок [40, с. 89]. Для філософського обґрунтування своєї ідеї М. Бахтін послуговується поняттям належного. Людина має відповідально мислити й не відокремлювати себе від свого вчинку та його результатів [40, с. 95], отож не має права відчужуватися від буття. Поняття належного в М. Бахтіна пов'язане з поняттям особистості, і поєднуються вони тоді, коли стають предметом осмислення. Утверджувати свою єдність із буттям людина має саме тоді, коли світ культури і світ життя не збігаються, тобто коли між ними є фундаментальні суперечності. (Зрозуміло, що ці роздуми були зумовлені російською соціально-політичною реальністю та власною долею). Світ культури як змістовно-сміслова частина буття має можливість стати дійсністю лише через вчинок на основі усвідомлення людиною своєї єдності з буттям. Логіка дослідження приводить М. Бахтіна до виділення двох типів людини. Перший – велика людина, яка усвідомлює себе як ціле, не відокремлює себе від буття, – це особистість. Другий – маленька людина, яка не виходить за межі приватного існування [40, с. 119]. Отож М. Бахтін не лише виокремив дві форми буття людини й суспільства, але й

шукав шляхи до розв'язання суперечностей між людиною й суспільством. Засобом подолання цих суперечностей філософ уважав вчинок, який є результатом усвідомлення належного-істинного й єдності людини зі світом культури.

Кризовий стан суспільного буття зафіксував сучасний російський психолог В. Зінченко (1931–2014). Аналіз приводить його до висновку, що кризу можна подолати лише надлишковою розвиненістю внутрішнього світу людини [219, с. 17–18]. Отож перехід до нової форми буття можуть здійснити діячі з надлишковою духовністю – особистості. Цей суттєвий момент, на жаль, залишається поза увагою філософів і психологів.

Отже, російські філософи, які не поділяли марксистські догми, виділяють дві форми буття людини й суспільства: Два гради (С. Булгаков), буття Христа та існування антихриста (М. Бердяєв), світ культури і світ життя (М. Бахтін).

3.1.3. Особистісна та знеособлена форми буття людини й суспільства в українській філософії. Стрижнем філософських досліджень Г. Сковороди є пошуки таких форм буття, за допомогою яких можна було б досягти більш справедливого суспільного устрою та реалізувати особистісні цінності. Аналізуючи зміст Вічної книги, філософ висновує, що ідеал суспільства має базуватися на засадах любові, спільній власності («усе там спільне»), республіканській і громадській рівності [505, с. 44]. Уважаємо, що в цій думці відображене філософське осмислення соціально-економічних засад Козацької республіки, коли людина не була відчужена від влади й суспільних форм буття. Як бачимо, в ролі первоначал у Г. Сковороди постають любов, спільна власність, рівність.

Думку Г. Сковороди про суспільну власність не слід сприймати з комуністичних позицій. Суспільна власність у філософа – це не державна власність, а рівність прав – це не лише формальна рівність перед законом, але й рівність за найголовнішим параметром – ставленням до стану справ у суспільстві: усі є рівноправними суб'єктами соціально-політичного та правового простору за законом і в реальності. Умовою реалізації цих принципів у Г. Сковороди є ідея спорідненої праці: людина має право займатися тією діяльністю, до якої в неї є відповідні здібності. Споріднена праця – це засіб подолання відчуження. Філософ усвідомив, що неспоріднена праця

є причиною багатьох індивідуальних і суспільних проблем, оскільки будь-яка праця, зроблена без душі, породжує зовнішні та внутрішні проблеми. «Коли відняти від людини споріднене діяння, тоді їй – смертельна мука» [509, с. 432]. Отож споріднена праця постає в Г. Сковороди реальним засобом розв'язання проблеми нерівності та шляхом до самореалізації. Люди не можуть бути рівними в економічному, інтелектуально-психологічному відношенні, але цю об'єктивну нерівність можна подолати іншими засобами. Український мислитель намагався розв'язати означену проблему з позиції наявних у людини здібностей: кожен має займатися тією справою, до якої в нього є хист. Філософ робить крок до подолання соціальної нерівності з позиції наявного в людини духовного потенціалу.

Філософсько-світоглядні погляди П. Куліша ще не знайшли належного трактування, а тому зробимо спробу по-новому їх прочитати. За сто років до того, як стали очевидними негативні тенденції цивілізаційного напрямку розвитку всесвітньої історії, П. Куліш піддає його ґрунтовній критиці [291, с. 250–251]. Не заперечуючи необхідність удосконалення суспільства, він у контексті ідей Ж.-Ж. Руссо ставить запитання: «Яка ціна прогресу та цивілізації?» П. Куліш розумів недоліки й обмеженість хутірського способу життя, але попереджав, що не потрібно поспішати змінювати ці форми буття на цивілізацію. Він усвідомив, що місто, як уособлення цивілізації, дійде до свого заперечення, а тому пропонував зачекати: «Підождіте кращого ладу, небожата» [291, с. 253]. П. Куліш переосмислює європейську історію. Коли в Європі буяла схоластика, він доводив, що в Києві в X–XII ст. «починалося щось грандіозно-поетичне; у нас, на незайманому ґрунті, відроджувався свого роду гуманізм тоді, коли Західна Європа, з рештками римської культури, лежала в порошок під гнітом ісидорівських декреталій» [292, с. 214]. Ця думка свідчить, що П. Куліш мислить як філософ і вважає, що зародження гуманізму могло розпочатися не в Європі, а в Києві. «Якби тривав порядок речей, що почався у Володимирівські часи, доля земної кулі була б інша. Не з півдня на північ, а з півночі на південь пішла б обновна культура; нові ідеали високого й великого зайняли б одвічно творчий дух природи; не розпустою, а «стыдением» супроводжувалося б тоді відродження гуманізму, і в наслідок тисячолітніх клопотів ми отримали б не Францію й папу, а щось інше» [292, с. 218]. Отже, П. Куліш переосмислює розвиток

європейської історії та культури. Підтекстом цих роздумів є думка про те, що українська дійсність мала приховану сутність, яка поступово втрачалася й залишається досі недослідженою. Як бачимо, П. Куліша не задовольняють ті форми суспільного буття, що склалися в Європі. Він розуміє, що розвиток історії пішов не тим шляхом. (Докладний філософський аналіз поглядів П. Куліша див. [487, с. 60–68]).

Український письменник-філософ В. Винниченко (1880–1951) вважав, що в історії існують два типи суспільств: дискордистське й конкордистське. До дискордистських суспільств він відносив не лише капіталістичне, але й соціалістичне. Намагаючись відшукати причини людських страждань, В. Винниченко звертається до етичного аналізу. Він усвідомив фундаментальний недолік комуністичних доктрин – відсутність моралі. «Ніде в усій політичній і філософській літературі соціалізму та комунізму я не знайшов їхньої виробленої системи моралі. Проголошуючи <...> необхідність будування нового ладу, нового життя, нових відносин між людьми, вони, ці творці нового життя, жили й живуть, по суті, за правилами старої релігійної, або ж, як вони самі звать, буржуазної моралі» [Цит. за: 156, с. 9]. В. Винниченко відмовляється від своїх соціалістичних поглядів і причини соціальних проблем вбачає не в соціально-економічних умовах життя, а у відсутності моралі. Ці роздуми свідчать, що в його свідомості відбулася революція: він заперечує пріоритет матеріального й переходить на позиції пріоритету духовного.

Ще тоді, у 20–30-х роках ХХ ст., В. Винниченко побачив, що людське суспільство хворе, бо складається з духовно хворих людей, і звертає увагу, що ці твердження не слід уважати ні перебільшенням, ні гіперболою [105, с. 82]. Отож письменник усвідомлював морально-психологічну недосконалість людини, яка орієнтується на пріоритет матеріального. «Людство не знало і не знає, що воно хворе <...> реально хворе на викривлення, на розлад сил як фізичних, так і психічних. А коли не було і немає усвідомлення своєї хвороби, то, розуміється, не могло бути і не має не тільки знання способів боротьби з нею, а навіть шукання походження та причин її» [105, с. 84]. В. Винниченко усвідомив суперечливий характер відносин між тілом і духом людини. Релігія, на його думку, несправедливо засуджувала людську природу, вважаючи її первородно грішною. На противагу релігійній моралі

мислитель розробляє конкордистську мораль, яка «одкидає всякі заповіді-накази і дає тільки поради-правила. Якщо ти хочеш бути здоровим, сильним, щасливим, то для цього тобі радиться робити так і так» [105, с. 97]. Для подолання суперечностей і вад людської природи В. Винниченко розробив тринадцять правил моралі. Проаналізуємо деякі з них. У найголовнішому принципі йдеться про ставлення людини до самої себе та інших людей: «Будь суцільним» [105, с. 154]. Зміст цієї вимоги мислитель трактує на основі поняття самовдосконалення, проте, на жаль, «не помічає» (як і Ж.-Ж. Руссо й З. Бауман) чи «забуває», що ідея вдосконалення – це християнська ідея. В. Винниченко розумів силу підсвідомого, але усвідомлював роль і значення моралі, пріоритет духу та слова. Він бачив, що людина часто стає на шлях самообману, а тому формулює принцип: «Будь чесним із собою, себто виводь на поверхню свідомості кожную підсвідому думку твою, кожне приховане почуття...» [105, с. 161]. Підкреслення необхідності усвідомлювати власні емоції, почуття, спонукання до діяльності свідчить про установку на вдосконалення. Для подолання суперечливості людського буття В. Винниченко формулює принцип: «Будь погодженим у слові й ділі, себто що визнаєш на словах, те виконуй на ділі» [105, с. 162]. Акцент на *слові* свідчить про те, що мислитель повертається до християнських ідей. Отже, спосіб життя людини стає у В. Винниченка-мислителя критерієм конкордизму, суцільності-гармонійності. Незважаючи на те, що письменник у своєму трактаті критикував релігію, він послуговувався християнськими поняттями, тому об'єктивно рухався в бік визнання християнських цінностей. З погляду метафізичної теорії особистості зазначимо, що цілісною й чесною перед собою може бути лише особистість, бо вона підноситься до розуміння інтересу нації та механізмів його втілення в життя.

Прихована сутність суспільного буття залишалася нез'ясованою й турбувала не лише філософів, письменників, але й священників. Єпископ Греко-католицької Церкви Г. Хомишин (1867–1945), осмислюючи історію українського народу, намагався дійти загальних причин її розвитку. Єпископ зрозумів, що ця боротьба точиться між нимродами (бунтар, узурпатор, деспот, тиран), які прагнуть влади виключно для себе, ігноруючи інтереси суспільства, і тими, хто намагається діяти відповідно до Божих законів й інтересів народу. Г. Хомишин писав: «Коли поглянемо в історію українського народу, то в тій історії аж надто яскраво

зазначається система нимродизму» [621, с. 110]. Справді, українська історія дає достатньо прикладів боротьби нимродів між собою, починаючи з княжих часів до сучасності. Із загальною оцінкою Єпископом всесвітньої й української історії слід погодитися, але конкретно-історична та політична заслужують на подальші дослідження й уточнення. Г. Хомишин слушно відмітив, що в українській політиці на той час бракувало мудрих політиків [621, с. 123]. Нимрод у сучасному розумінні – це посередня людина, яка не здатна мислити й діяти з позиції суспільства й держави. Це їхньою діяльністю створюється знеособлене буття й знищується особистісне начало.

Ідея знеособленого й особистісного суспільства знайшла розвиток у соціальній метаантропології С. Крилової. На основі власного методологічного підходу філософ виокремлює три стани суспільного буття: буденне, граничне і метаграничне. У такій класифікації суспільного буття є сенс. У буденному бутті суспільство орієнтоване на матеріальні потреби (виживання, споживання, задоволення). У стані граничного буття в суспільстві спостерігаємо дві суперечливі тенденції. Перша орієнтує людину на реалізацію волі до влади, проте як друга – на пізнання і творчість. У результаті взаємодії цих тенденцій відбувається розвиток суспільства. У метаграничному бутті суспільство зберігає все позитивне, що притаманне в буденному й граничному суспільствах й актуалізує потенціал громадян на духовний розвиток [279, с. 65–66]. Осмислюючи роздуми С. Крилової, зауважимо, що, незважаючи на певні відмінності між буденним і граничним станом буття, у них пріоритет належить знеособленій людині. Тому перший і другий стани мають спільні риси, отож їх можна об'єднати поняттям «знеособлене суспільство».

Українські філософи, священики, письменники як у минулому, так і сьогодні усвідомлювали загальні тенденції розвитку європейської і української історії й під різними поняттями виокремили дві форми буття людини – знеособлену і особистісну. Специфіка української історії полягала в тому, що особистісне начало свідомо знищували політичні вороги України.

3.2. Зміна парадигми розвитку людини й суспільства як необхідна умова подолання антрополого-глобальної катастрофи

Вичерпаність знеособленої тенденції європейського життя в епоху модерну першим відчув Ф. Ніцше й поставив діагноз: європейська людина втратила смисл життя, і постало «Nihil», «Ніщо». В афористичній формі це було висловлено як «Бог помер», тобто християнські – особистісні – цінності перестали відігравати пріоритетну роль у житті людини. Отож криза охопила не лише сферу людських відносин, але й духовні основи суспільства. М. Гайдеггер, досліджуючи філософію Ніцше, зауважив, що автор Заратустри передбачив, що людина почне боротьбу за панування над природою. Так, Ф. Ніцше пророче зазначив: «Грядуть часи, коли вестимуть боротьбу за панування над землею, – її вестимуть в ім'я *Фундаментальних філософських учень*» [Цит. за: 609, с. 65]. Філософ відчув, що люди свою вину прикриватимуть філософськими концепціями. Прихід ніщо означав кінець класичної та християнської метафізики як первоначала, що знаменувало початок панування посередньої людини.

Німецький філософ, теолог, культуролог А. Швейцер (1875–1965) почав говорити й писати про занепад і духовну деградацію людства на поч. ХХ ст. Мислитель чітко визначив світоглядні причини такої вкрай небезпечної тенденції: «Взаємодія між матеріальним і духовним набула рокового характеру» [631, с. 44]. Він був першим, хто сказав, що в деградації людства й культури винна філософія, бо її покинув творчий дух і вона перетворилася на філософію без мислення. Творче безсилля філософії породило апатію до публічного філософування [631, с. 47]. А. Швейцер намагається дійти до розуміння «кінцевих» причин кризи: віддає належне епосі Просвітництва, І. Канту, Г. Гегелю. Використовуючи надбання Г. Гегеля й А. Швейцера, спробуймо виявити логіку духовного поступу. Тезис Просвітництва про розум перетворився в умовах індустріального й постіндустріального суспільства в антитезис – здоровий глузд. Разом із А. Швейцером пошукаємо підстави для синтезу. Мислитель стверджує, що дехто з інтелектуалів втратив здатність до мислення, і як аргумент висуває твердження: «Матеріалізм нашого часу перевертає з ніг на голову відношення між духовним і

сущим. Він вважає, що щось духовно цінне може народитися тільки як результат дії фактичного» [631, с. 64].

А. Швейцер доводить необхідність повернення в суспільну й філософську думку істини про первинність духовного й наголошує, що освічені й неосвічені мають усвідомити, що ми живемо в епоху відсутності світогляду, що буття втратило сенс, тому постало завдання повернути в суспільну свідомість ідею про відродження культури й світогляду. Філософ намагається з'ясувати загальні вимоги до сучасного світогляду. Перша вимога – це здатність до мислення [631, с. 71–73]. У пошуках виходу з кризового стану А. Швейцер переосмислює історію філософії й висновує, що це не історія філософських систем, а історія боротьби світоглядів. Для вирішення цієї проблеми є лише один шлях: кожному з нас слід зосередити увагу на власній сутності. Мислитель стверджує, що світогляд починається з благоговіння перед життям. «У концепції благоговіння перед життям міститься елементарне уявлення про відповідальність, яке ми маємо засвоїти як природну норму...» [632, с. 89]. На основі запропонованого розуміння світогляду філософ переосмислює ідеали людського буття й стверджує, що його метою має бути вдосконалення людини та соціально-політичних умов її життя. А. Швейцер доводить, що процес деградації культури й людини починається з того моменту, коли суспільство впливає на людину сильніше, ніж людина на суспільство, точніше, коли в суспільстві не вистачає особистостей. У цьому контексті мислитель формулює місію людини: «Покликання кожної людської істоти полягає в тому, щоб виробити власний мислячий світогляд, стати справжньою особистістю» [631, с. 75].

Осмыслиючи роздуми А. Швейцера, маємо визнати, що його пропозиції щодо відносин між матеріальним та духовним компонентом людського буття й ролі та значення світогляду виявилися непотрібними, бо індустріальна епоха переживала розквіт і пересічна людина прагнула матеріального комфорту й не замислювалась, що вона знищує природні підстави життєдіяльності майбутніх поколінь. Отож пріоритет матеріального необхідно замінити на пріоритет духовного. Цей процес має не лише охопити філософію, але й сприяти переосмисленню людських якостей.

Ідеї Ф. Ніцше й А. Швейцера про пріоритет культури знаходять розвиток у творчості Е. Гуссерля. Соціально-політична, моральна

та світоглядна ситуація початку 20-х р. ХХ ст. змусила мислителя зробити висновок, що європейське суспільство хворе, а філософія виявилася безсилою впливати на свідомість людини, а тому людина й суспільство потребують етичного та політичного оновлення. Так, Е. Гуссерль писав: «Що виявила війна, – так несказанну, і не лише моральну й релігійну, але також і філософську злиденність людства» [Цит. за: 35, с. 110]. (Нагадаємо, що внутрішню порожнечу людини М. Гайдеггер наприкінці 20-х рр. охарактеризує поняттям *ніщо*). Через «Статті про оновлення» Е. Гуссерля проходить ідея необхідності переходу людства на рівень «істинного людства», на рівень етичної й розумної людини. Рівень «істинного людства» філософ пов'язує з категоричним імперативом І. Канта: людина не має бездумно існувати, а мусить підпорядкувати своє життя моральному закону. Філософ доходить висновку, що етичне вдосконалення людини й суспільства органічно пов'язані, а тому висуває вимоги до суспільства: воно має навчитися дотримуватися філософських ідей. Е. Гуссерля турбує проблема: «Як слід перетворювати це знецінене культурне життя на *розумне життя*?» [160, с. 115]. Оновлення людини й суспільства має стати соціальною проблемою, а початком цього процесу є питання самовизначення й самосвідомості. Людина має переосмислити свої мотиви, цілі, засоби діяльності, здібності, можливості й напрям розвитку [160, с. 123]. Осмислюючи ці роздуми, зазначимо, що філософ поставив перед людиною питання: «Хто вона є за своєю духовною сутністю»? Відповідь передбачає переоцінку цінностей і духовних засад буття. Е. Гуссерль визначає сутність людини через спрямованість до позитивних цінностей, що має скерувати людину до вільного саморозвитку [160, с. 125], до нових форм життя, призначенням яких є виведення людини зі стану тваринної наївності. Потреба саморозвитку має привести до загального прагнення досконалого життя, «справжньої людяності», «до ідеалу абсолютного особистого вдосконалення» [160, с. 129]. Урешті-решт філософ доходить висновку, що людина має стати суб'єктом власних змін, але цей вибір мусить бути вільним. Отож моральне життя має стати загальною нормою життєдіяльності, що міститиме критерії для оцінювання морального й аморального життя.

Підсумовуючи погляди А. Швейцера й Е. Гуссерля, зауважимо, що філософи усвідомили недосконалість людини та суспільства й шукали шляхи, як вивести людину зі стану природного існування.

А. Швейцер зробив фундаментальний висновок про пріоритет духовного, а Е. Гуссерль про необхідність морального вдосконалення людини: вона має стати суб'єктом власної внутрішньої діяльності.

У середині ХХ ст. формується теорія індустріального суспільства. Французький філософ Ж. Еллюль (1912–1994) у праці «Техніка, або виклик століття» (1954), досліджуючи природу індустріального суспільства, зазначив: сподівання на те, що техніка врівноважить, гармонізує та зробить життя людини щасливим і безпроблемним, не виправдалися. Учений звертає увагу на те, що в людини як ніколи спостерігається пробудження інстинктів, і трактує це як протест проти технізації суспільства, що врешті-решт веде до антисоціальних проявів [202, с. 53, 56].

Проблема людини й суспільства, їхнього духовного здоров'я хвилюють й Е. Фромма. Філософ доповнив афоризм Ф. Ніцше про смерть Бога метафорою «У ХХ столітті померла людина». Логіка вельми прозора. Відсутність первоначал призвело до духовної смерті самої людини, суспільство стало дегуманізованим – знеособленим. Філософ критикує принцип економічного зростання й досліджує його вплив на людину. Цей принцип породжує Homo consumens (людину споживача) і суспільство споживання. Людина стає внутрішньо пасивною, з'являється нудьга, синдром відчуження. Така духовна порожнеча приводить до виникнення індустрії розваг, змістом життя стає гедоністичне переживання. Як реакція на такий стан з'являється потреба в упевненості [596, с. 144–152], що породжує необхідність в абсолютах. Проте суспільство споживання не може запропонувати людині справжніх ідеалів (бо воно їх не має), тому пропонує ерзац-абсолюти: релігійні секти, систему розваг та ін. Е. Фромм розуміє, що людина опинилася в глухому куті, а тому змушений звернутися до світоглядної проблематики. Учений реабілітує поняття інтересу й доводить, що людина має відродити в собі інтерес до суспільного буття, для того щоб бути в його середині. Інтерес, у розумінні філософа, – це установка та співвіднесеність зі світом, зацікавленість до всього живого, що породжує в людині співчуття, співпереживання, відповідальність і любов до світу, сприяє виходу людини за межі власного *ego*. Е. Фромм трактує цей шлях виходу з кризи як трансцендентність [596, с. 179–183] і доводить, що запропоноване трактування трансцендентного не суперечить релігійному розумінню.

Під впливом молодіжної революції 1968 р. західні філософи, соціологи і психологи занурюються в дослідження сенсу людського й суспільного буття. Так, французький філософ Ж. Бодріяр (1929–2007) у праці «Суспільство споживання» (1970) починає аналізувати суспільні проблеми з очевидного, але заглиблюється в те, що приховане. Філософ доходить висновку, що предметом споживання стали не лише речі, послуги, статуси, престижі, але й знаки. Споживання стало єдиним смыслом життя, але щастя не прийшло. На місце щастя прийшла втома [78, с. 230]. Ж. Бодріяр виявив те, що було приховане. У суспільстві споживання все перетворилося на псевдоподії, псевдоісторію та псевдокультуру. Зло полягає не лише в тому, що людину зробили споживачем, але й у тому, що дійсність трансформувалася в псевдореальність, симулякр. Історичних подій не стало – усе стало повсякденністю. В умовах суспільства споживання духовні потреби були витіснені матеріальними, що об'єктивно призвело до зникнення особистісного начала. У пізніших працях Ж. Бодріяр поглиблює розуміння причин кризи західного суспільства. Незважаючи на свою прихильність до постмодерної традиції, він змушений визнати, що в суспільстві відбувається оргія матеріального. Філософ розуміє, що ця оргія підійшла до закономірного кінця, а тому ставить питання: а що буде після оргії? Смысл людського буття давно зник, а людство рухається в порожнечу [79, с. 7, 12]. Ж. Бодріяр визнає, що фундаментальні філософські категорії: належне, віра, знання, діяльність – деформовані, а насолода перетворилася в акт комунікації [79, с. 68–69]. У результаті людська думка стала немічною, а людство опинилося в пастці.

Ж. Бодріяр задається проблемою з'ясувати причини кризового стану людського й суспільного буття й доходить висновку, що однією з причин є абсолютизація матеріального. Зло починає панувати тоді, коли втрачається рівновага між матеріальним й духовним, що є наслідком втрати розуму [79, с. 158]. У цій ситуації він намагається переосмислити роль і місце філософії в сучасному світі і припускає, що це може бути не лише пізнання себе, а й пізнання Іншого. Філософ висловлює думку, що людині, напевне, не під силу нести відповідальність за власне Я. «Ніхто не спроможний винести відповідальність за власне життя. Ця ідея, одночасно і християнська, і сучасна, є марною й зухвалою. Більше того, це утопія, яка не має підстав. Для її здійснення треба, щоб

індивідуум перетворився на раба власної ідентичності, на раба своєї волі, відповідальності, бажань <...> Тягар нечуваний» [79, с. 244]. Ж. Бодріяр вважає, що більш природно для людини покласти відповідальність на іншого. Отож філософ ставить під сумнів здатність людини відповідати за своє буття. Якщо приймати всерйоз ці роздуми, то треба сказати, що Ж. Бодріяр капітулював перед труднощами осмислення людської сутності. Ці роздуми відкидають філософію на дві тисячі років назад, заперечують християнську ідею особистості, досягнення філософії І. Канта щодо категоричного імперативу.

Від імені постмодерної людини Ж. Бодріяр говорить, що сучасна людина не здатна до віри, любові й узагалі не знає, чого прагне. Філософ критичний і самокритичний. Він вважає, що філософія стала на шлях крутійства й самообману й усе перетворилося на загальний обман. Людина стала крадієм, яка краде в майбутніх поколіннях можливість життя. Філософ безжалісний як до еліти, так і народних мас, які, на його думку, стали знаряддям. Висновок безжалісний: людина відмовилася від своєї сутності й живе ілюзіями. Для характеристики такого стану життя філософ використовує поняття «афектація», коли людина усвідомлює штучність свого існування, але погоджується з такою ситуацією [79, с. 252].

Ще радикальніші узагальнення Ж. Бодріяр робить у праці «Символічний обмін і смерть» (1976). Сучасне суспільство не має жодного підґрунтя для існування, тому потребує кардинального теоретичного переосмислення й радикалізації всіх гіпотез [80, с. 19]. У суспільстві споживання всі екзистенційні почуття (провини, страху, відчаю, смерті) витіснені прагненням до втіхи. Цей стан філософ назвав ейфорією симуляції [80, с. 125]. Зрозуміло, що найкоротшим шляхом до втіхи є шлях розвитку матеріального виробництва. Філософ висловлює радикальну гіпотезу. Він порівнює архетипи поведінки первісної та сучасної людини. Первісне суспільство ґрунтувалося на символічному обміні, що здійснювався на основі трьох елементів: дарувати, віддавати, обмінювати, проте сучасне суспільство ґрунтується на принципах: убивати, володіти й пожирати [80, с. 230]. На перший погляд здається, що таке порівняння не має підстав, або, як мінімум, є перебільшенням, але, якщо згадати працю Е. Фромма «Мати й бути», то Ж. Бодріяр описує сучасне суспільство крізь

призму понять *мати* й *володіти*, а концепт *пожирати* еквівалентний поняттю споживання. Християнство проголосило принцип «не вбий», але у ХХ ст. людство пройшло через дві світові війни. Отож осмислюючи філософсько-символічні роздуми Ж. Бодріяра, стверджуємо, що постмодерне суспільство за «першоначало» прийняло споживання й під «проводом» посередньої людини потрапило до пастки знеособленого буття, але воно цього не усвідомлює.

Е. Тоффлер, аналізуючи суспільне буття, фіксує розлад й водночас звертає увагу, що в суспільній свідомості відбувається пошук виходу з кризи, який пов'язує з пошуком людиною ідентичності. Футуролог пропонує свій варіант допомоги людині: треба віднайти єдність у відносинах з іншими й тим самим подолати самотність, визначитися зі своїм місцем у суспільстві. Е. Тоффлер відчуває, що людина прагне досконаліших форм буття, хоче, щоб із нею гідно поводитися і підтримує ці прагнення. Футуролог зафіксував суперечності між дійсним соціально-психологічним станом людини і тим, якою вона має бути. Е. Тоффлер вважає, що вирішити цю проблему можна за допомогою комунікаційної революції [554, с. 344–345]. На нашу думку, розв'язати цю суперечність через комунікаційну революцію не можна. Цю прірву можна подолати лише через внутрішню революцію. Остання, як і будь-яка інша революція, потребує внутрішніх зусиль. Вважаємо, що Е. Тоффлер не зрозумів усієї складності пошуку ідентичності й обмежився аналізом зовнішніх форм буття, намагаючись вирішити екзистенційні проблеми за допомогою вдосконалення засобів комунікації.

Аналіз карколомних змін, що відбуваються в західному суспільстві, та бажання передбачити майбутнє примушують Е. Тоффлера в праці «Футурошок» (2008) замислитися над питанням: що є причиною змін, які підривають основи буття, примушують забувати традиційні цінності? [555, с. 4]. Футуролог ставить перед людиною завдання навчитися контролювати темпи розвитку суспільства та пристосуватися до майбутнього. Досліджуючи особливості постіндустріального суспільства, він вводить поняття «трансенція» (швидкоплинність людських відносин) і вважає, що ми вступили в століття трансенції [555, с. 37–38]. Трансенція формує різноманітні життєві стилі поведінки людини. Футуролог усвідомлює, що різноманітність стилів життя

призводить до руйнування попередніх цінностей і утворює складнощі у функціонуванні суспільства. Ця ситуація змушує Е. Тоффлера шукати нове підґрунтя для соціальної інтеграції. Футуролог такого підґрунтя не знаходить, але розуміє, що якщо цю різноманітність способів життя й цінностей не вдасться інтегрувати, то це може стати причиною деградації суспільства.

Е. Тоффлер ставить питання: чи спроможна людина адаптуватися до швидкоплинності, чи, можливо, існує ліміт здатності людини до змін, і змушений зробити висновок, що темпи змін перевищують адаптаційні можливості людини, тому вона й опинилася в шоківому стані [555, с. 263]. Під впливом дійсності («світ збожеволів» – гасло графіті) футуролог намагається усвідомити філософські причини футурошоку. Причини він убачає в неконтрольованому русі в майбутнє. «Причини простежуються <...> в неконтрольованій, невиборній природі нашого бігу в майбутнє, у провалі нашої спроби свідомо скеровувати прагнення до суперіндустріалізму» [555, с. 297]. Якщо цей висновок сформулювати мовою класичної філософії, то він буде таким: розум, який проголосив свою всемогутність в епоху Просвітництва, виявився банкрутом, а постмодерна філософія не має наукового апарату для адекватного усвідомлення проблеми. Це означає, що людство й далі стихійно розв'язуватиме проблеми, а насправді деградуватиме. Футуролог закликає вивчати майбутнє й намагається розвіяти міф, що суспільство непізнане; він пропонує висувати нові поняття, щоб «дивитися вперед, у суперіндустріалізм, а не назад, у простіші суспільства. Однак ці поняття більше не можуть бути вироблені старим шляхом» [555, с. 382]. У цих закликах відображено певну обмеженість постмодерної філософії, яка відірвалася від класичної метафізики.

Постіндустріальне суспільство, на думку Е. Тоффлера, сформувало новий тип людини – модульну людину, і характеризує її як вільну особистість, ознакою якої є фрагментарність. Така людина вступає в модульні (фрагментарні) відносини, що охоплюють усі сфери життя людини. Зміст модульних відносин футуролог пов'язує зі свободою, але визнає, що це не найкращий тип відносин [555, с. 73, 75]. Запропонована метафізична теорія особистості дозволяє сформулювати деякі заперечення щодо ототожнення модульної людини з особистістю. Особистість – це цілісна, а не часткова людина. На жаль, такого підходу

до розуміння якостей модульної людини в Е. Тоффлера ми не знаходимо. Фрагментарність людських відносин філософ прийняв за ознаки особистості. Це свідчить про те, що футуролог стоїть на позиції «кожна людина – особистість», а його мислення має фрагментарний характер. Філософ проігнорував висновки Г. Маркузе щодо одновимірності постмодерної людини.

Дослідження Е. Тоффлера виявило суттєві суперечності інформаційного суспільства: з одного боку, воно стає більш різноманітним і складним, а з іншого, – примітивізуються людина й філософія. Якщо диференціація в природі вела до розвитку біологічних і психічних структур, то зміни Третьої Хвилі ведуть людину до примітивізації. Футурошок пов'язаний, по-перше, з панівними світоглядними поглядами та пріоритетом матеріального, що породило гонитву за насолодами, а по-друге, з тим, що система суспільних відносин сформувала посередню людину, яка перетворила інших на об'єкт. У людини забрали право й бажання бути суб'єктом власної діяльності, що сприяло її перетворенню на модульну людину. Зазначений факт на рівні суспільної свідомості не усвідомлюється, але на рівні колективного несвідомого проявляється у вигляді шоку. Порівнюючи погляди Д. Белла, Ж. Бодріяра, Е. Тоффлера, зазначимо, що вони аналізували лише наслідки людської діяльності, не розуміючи того, що продукти діяльності є результатом певного типу людини. На відміну від Д. Белла, Ж. Бодріяра, Е. Тоффлера, Е. Фромм усвідомлював взаємовпливи соціуму й соціально-політичних і духовних якостей людини та сформулював поняття «соціальний характер».

Кризу знеособленої форми буття людини й суспільства доволі точно висловив французький філософ Ж. Липовецький. За його висновками, суспільство й філософські науки працюють на «розпад я», орієнтуючи людину на гедоністичну втіху, формують культ тілесних насолод [321, с. 210]. Людина стала жити під гаслами: «усе, усе – і зараз», замість «через труднощі – до зірок». Постмодерна епоха, на думку філософа, породила новий тип особистості – нарциса, який «гойдається на хвилях простору й часу, без фіксації й без орієнтирів, оболонку, якою можна легко маніпулювати...» [321, с. 212]. Зазначимо, що це не новий тип особистості, а різновид залежної й посередньої людини, своєрідний гібрид. Ж. Рюс, осмислюючи роздуми Ж. Липовецького, висновує, що сучасна людина «це – ніщо, невиразна сукупність, позбавлена

орієнтирів, така собі „бульбашка”. *Остання людина*, яку провістив Ніцше!» [461, с. 210]. Гадаємо, що Ж. Рюс дійшла до розуміння жахливої сутності постмодерної людини – ніщо, бульбашка. Виникає питання: «Що є смыслом життя ніщо-бульбашки?» На це питання філософ відповідає: «Гедонізм, емпіричне щастя: ці лейтмотиви домінують» [461, с. 212]. Дійсно, на задоволення потреб цього типу людини працює масова культура, яка відкидає все, що примушує замислюватися, викликає тривогу, страждання, страх та ін. Масова культура й масова людина не можуть дивитися в обличчя реальності, а тому ідея щастя як задоволення тут і зараз досягає свого апогею. Прагнення до щастя позначає сучасну епоху, однак його пошуки часто набувають наївних і примітивних форм. Уважаємо, що це закономірна розплата за відмову від ідеї особистості як досконалої людини.

Т. Ренч у праці «Конституція моральності» (1990) розвиває ідеї Ж. Липовецького й Ж. Рюс та акцентує увагу на негативних екзистенційних характеристиках людського буття: крихкість, зло, марнота, страждання, провина, божевілля [445, с. 189]. Таке акцентування свідчить про реальність екзистенційного вакууму (В. Франкл) та стану афектації (Ж. Бодріяр).

Англо-німецький філософ, соціолог, політолог Р. Дарендорф (1929–2009), розмірковуючи над майбутнім постіндустріального суспільства, зазначив, що його необмежені можливості перетворилися на велику загрозу [168, с. 25]. Посилаючись на У. Бека, Р. Дарендорф називає сучасне суспільство «світ без підпори» і трактує його як розпад правил, світ без норм [168, с. 26]. Уточнімо це твердження. Глобалізоване суспільство – це світ без метафізичних основ буття. Філософ піддає сумніву ліберальні можливості свободи, яка перетворилася на несвободу, що породило стан аномії. Посилаючись на Т. Гоббса, Р. Дарендорф трактує аномію як стан, у якому людина стає ворогом іншої людини [168, с. 33]. Осмислюючи погляди У. Бека та Р. Дарендорфа, мусимо визнати, що сучасне постмодерне суспільство не має першооснов буття.

Новоєвропейська людина устами Ж. Дерриди задає питання: «*Я нарешті бажав би навчитися жити*»? [179, с. 38]. Виходить, що людина, яка створила комп'ютери й новітні інформаційні технології, не вміє жити. На це питання філософ дає таку відповідь: «Навчитися жити – самому, із себе самого. Життя не вміє жити

інакше» [179, с. 39]. Перед обличчям можливої антрополого-глобальної катастрофи треба визнати, що навчитися жити складніше, ніж створити комп'ютери. Розмірковуючи над проблемами майбутнього, Ж. Деррида говорить про кінець певного концепту історії [179, с. 61]. Уважаємо, що знеособлена форма буття є дійсно «кінцем» історії. Намагаючись зрозуміти сутність сучасної епохи, філософ не знаходить теоретичного пояснення й уживає метафору: «Час зірвався з завіс». Осмислюючи ці роздуми Ж. Дерриди, українській філософ О. Мамалуй зауважує, що відбулося відчуження суцього від буття. Маючи на увазі соціалістичний досвід подолання відчуження, О. Мамалуй висновує: «Спроба тотального подолання <...> відчуження призвела до граничного поглиблення метафізичного відчуження від буття та його істини» [348, с. 24]. Опановуючи проблему трансформації перетворених форм буття в органічні й маючи на увазі досвід марксизму та його практику, український філософ пропонує навчитися жити з привидами, якщо бажаємо нарешті навчитися жити [348, с. 25]. Аргументуючи необхідність трансформації перетворених форм, О. Мамалуй говорить про проміжну форму існування, яка в нього отримала назву діастемна (інтервальна) [348, с. 31]. Підтримуючи інтелектуальні зусилля О. Мамалуя, зазначимо, що людина має навчитися трансформувати перетворені форми в особистісні.

Осмислюючи роздуми К. Маркса, Ж. Дерриди й коментарі О. Мамалуя, задамося питанням: «Що чи хто є причиною перетворених форм?». Уважаємо, що їхнім «творцем» є посередня людина, яка, з одного боку, прагне самореалізації, але з іншого, – боїться її, бо це вимагає надзвичайних зусиль, духовної відваги й самообмежень. Одиниці здатні стати на цей шлях. Страх особистісного буття породжує перетворені форми. Але як навчити людину, якщо вона не бажає?

Аналіз соціалізму й капіталізму з позицій принципу *мати* змушує визнати, що між ними є багато спільного. Незважаючи на суттєві соціально-економічні й політичні відмінності, спільною негативною рисою є те, що вони не забезпечують людині духовної самореалізації, не створюють умов для реалізації принципу *бути*, оскільки є перетвореними формами. І капіталізм, і соціалізм дегуманізували суспільство й людину, хоча й різними засобами. Уважаємо, що метафізична теорія особистості допомагає

узагальнити минулі й передбачити можливі майбутні форми життєдіяльності людини та суспільства в поняттях «знеособлена парадигма буття людини» й «особистісна парадигма буття людини» та надає можливість внести деяку ясність у методологічні засади дослідження суспільного буття. (Під парадигмою розуміємо сукупність свідомих і підсвідомих настанов до діяльності, які становлять основу буття людини й суспільства. Ми вживаємо це поняття в контексті поглядів П. К. Феєрабенда: парадигма – це традиція, яка має в собі як зрозумілі, так і незрозумілі тенденції [569, с. 500]). Підсумуємо форми буття людини й суспільства в понятті парадигма. Парадигма суспільного буття – це інтегральна якість людини й суспільства, що відбиває досягнутий рівень духовного розвитку. У понятті «парадигма буття» фіксується взаємозумовленість становлення людини й суспільства, що охоплює філогенетичний й онтогенетичний аспекти розвитку суспільства. Об'єкт (форми буття людини, суспільства, історичні події) стає відбиттям і втіленням якостей суб'єкта. Отож в особистісній парадигмі буття людини ми долаємо Декартову антиномію суб'єкта й об'єкта.

У постмодерному людинознавстві за концептуальне положення прийняли твердження «кожна людина – особистість», яке стало філософською апологетикою знеособленої парадигми буття. В умовах знеособленої парадигми буття понівечено духовні засади життєдіяльності, тому в межах цієї форми буття антрополого-глобальна криза не може бути подоланою. До цього часу історія розвивалася в межах знеособленої парадигми, яка себе вичерпала. На часі перехід до особистісної парадигми буття людини й суспільства.

Позитивом праці Е. Тоффлера «Нова парадигма влади» (1990) є те, що він усвідомив вичерпаність філософських систем ХХ ст.: марксизму, екзистенціалізму, структуралізму й семіотики. Футуролог пов'язує ознаки старої парадигми з власністю на землю, сировиною, капіталом, а нову парадигму характеризує через знання як символічний капітал. Тому героєм «нової» парадигми в нього є новатор, котрий сполучає теоретичне знання з діями [553, с. 290–291]. Вважаємо, що між старою й новою парадигмами (у розумінні Е. Тоффлера) є спільні риси: життєдіяльність і в першому, і другому випадках здійснюється заради багатства, тобто в межах пріоритету матеріального, що ще раз підкреслює, що потреба людини в саморозвиткові опинилася поза увагою футуролога.

Насправді парадигма не змінилася: життя відбувається в межах пріоритету матеріального над духовним. Якщо осмислювати дослідження Е. Тоффлера на основі понятійного апарату Е. Фромма, то слід визнати, що його аналіз здійснено в межах *мати й володіти*.

Узагальнюючи погляди Е. Тоффлера, зазначимо, що його аналіз суспільного буття має обмежений характер, оскільки понятійний апарат недосконалий. Філософською помилкою дослідження є те, що проігноровано роль духовних цінностей. Футуролог не врахував досліджень Ж. Бодріяра, Е. Фромма, що не дозволило цілісно охопити суспільну проблематику. Нову парадигму було зведено до творення матеріального багатства новими засобами.

Осмислюючи зв'язок між внутрішніми якостями людини та принципами життєдіяльності західного суспільства, Г. Маркузе зазначив, що в основі взаємодії лежить принцип продуктивності, який є відображенням принципу реальності [364, с. 127]. В умовах знеособленої парадигми буття зростає економічне багатство, вдосконалюється соціальне забезпечення й соціальна організація і людина поступово забуває про необхідність духовного розвитку. Такою діяльністю людина увічніює свою поразку. Водночас розвиток людини, науки й суспільного буття досягає такого рівня, що з'являються всі умови для реалізації особистісного потенціалу. Вважаємо, що Г. Маркузе спрощено розуміє процес самореалізації людини. На нашу думку, суперечності знеособленого життя не можна вирішити в межах чинної парадигми. Потрібна світоглядна переорієнтація, яку пропонуємо розуміти як пріоритет духовного над матеріальним.

Досліджуючи процес суспільного буття у ХХ ст., сучасний німецький філософ Г. Рормозер визнає, що політичні експерименти, скеровані на розв'язання суперечностей між свободою і рівністю, закінчилися крахом. На основі метафізичної теорії особистості маємо підстави стверджувати, що це закономірний результат, оскільки посередня людина не здатна до цілісного мислення, вона лише маніпулює засадничими принципами суспільного буття задля власної вигоди. Суперечності між свободою й рівністю можуть бути розв'язані лише в умовах пріоритету моралі. Характерні ознаки сучасного суспільства Г. Рормозер сформулював у вигляді таких тверджень: 1) суспільство раціональне лише в окремих його

частинах, загалом воно є ірраціональним; 2) суспільство свідомо обирає засоби й методи, тоді як вибір цілей відбувається хаотично – відсутній дійсно розумний вибір напряму розвитку; 3) суспільство, котре однобічно орієнтоване на матеріальне виробництво, не має історичної перспективи й відірване від смислу історії [455, с. 174].

Підсумовуючи роздуми філософів Франкфуртської школи та висновки Г. Рормозера, маємо підстави стверджувати, що світоглядна орієнтація на пріоритет матеріального себе вичерпала, а посередня людина виявилася нездатною бути суб'єктом суспільного буття. Суспільство має змінити світоглядну орієнтацію з матеріального на духовний розвиток. Узагальнюючи погляди відомих філософів і соціологів другої пол. ХХ ст., зазначимо, що людська спільнота зіштовхнулася з фундаментальними суперечностями: світ стає все більш різноманітним і складним, а людина не встигає за змінами і, як наслідок, примітивізується, тому висновок А. Печчеї, що складність проблем зростає, а людство не має інтелектуального потенціалу для їх вирішення [420, с. 44], є закономірним.

Замислюючись над долею цивілізації, й України зокрема, Л. Губерський висновує, що взаємодія людини зі світом потребує, з одного боку, глобальної рівноваги, яка має охопити всі аспекти життя людини й суспільства, а з іншого, – повернення до першоджерел, яким у всі часи був гуманізм [152, с. 155, 167]. Учений звертає увагу, що нагальною потребою філософії є усвідомлення причин дегуманізаційних тенденцій у сучасному світі, а тому на основі ідей Ж. Маритена, А. Печчеї, Е. Фромма, А. Швейцера розвиває ідею нового гуманізму і підкреслює, що для його реалізації потрібно, щоб людина сконцентрувала свої зусилля на вдосконаленні своїх духовних якостей [152, с. 172–173]. Безумовно, варто погодитися з цією думкою, але в контексті метафізичної теорії особистості її можна уточнити. Ідеї гуманізму будуть реалізовані лише за умов пріоритету особистості.

Намагаючись з'ясувати ознаки майбутнього суспільства, С. Крилова характеризує його через поняття соціальне партнерство, яке розглядає корелятом краси відносин і конкретизує на основі принципу співробітництва [279, с. 254, 257]. Громадяни у відкритому суспільстві взаємодіють на підставі принципів субординації і координації в умовах соціального партнерства, коли кожна верства суспільства має можливість до самореалізації у творчій співпраці

[279, с. 289, 301]. Безумовно, ці роздуми конструктивні, проте потребують подальшого уточнення, а саме: така співпраця можлива лише за умов визнання значущості суспільного інтересу для розвитку держави.

Підсумуємо дослідження філософів щодо взаємозв'язку соціальних якостей людини й форм суспільства. Е. Фромм фіксує цей зв'язок у понятті «соціальний характер». Д. Белл, Ж. Бодріяр, Е. Тоффлер не зрозуміли значущості впливу соціальних і духовних якостей людини на базові структури суспільства, що не дало їм змоги визначити, який тип людини є причиною деградаційних процесів у суспільстві в ХХ – на поч. ХХІ ст. На основі здійсненого аналізу узагальнимо основні характеристики знеособленої парадигми буття людини: по-перше, основою соціально-політичного життя став принцип *мати*, по-друге, соціально-політична активність належить посередній людині, тоді як інші суб'єкти діяльності стали для цієї людини засобами досягнення мети; по-третє, відчуження народних мас від власності та сфери управління; по-четверте, демократія із соціально-політичного механізму залучення громадян до управління перетворилася на механізм маніпулювання свідомістю народних мас; по-п'яте, панування евідемоністичних цінностей, психологічна агресивність і насильство; по-шосте, формально проголошено свободу, але насправді одні форми залежності змінювалися іншими; по-сьоме, немає органічних суспільних форми буття, які б сприяли розвитку духовного потенціалу людини, втрата значною частиною людей смислу життя, що породило почуття екзистенційного вакууму, афектації й аномії, по-восьме, панування чуттєвої культури. У знеособленій парадигмі буття люди роз'єднані за етнічними, соціально-політичними, психологічними та іншими ознаками, що не відповідає потребам їхнього духовного розвитку.

Знеособлена форма буття людини й суспільства, на думку автора цієї монографії, набула сучасних форм під час капіталізму. Сьогодні вони стали ще поширенішими. Знеособлена парадигма буття людини породила такі імперативи поведінки: «Будь самим собою» (установка на індивідуалізм), «Будь таким, як я» (установка на сильну людину), «Будь таким, як усі» (приспосовуйся до загалу), «Люби себе» (живи своїми потребами) [647, с. 113]. У Новочасну добу самовідчуження доповнилося світовідчуженням (Г. Арендт). Людина турбувалася лише про власне Его, а тому здійснювала

свою діяльність без турботи про Світ. Знеособлена парадигма буття людини є, з одного боку, результатом недосконалості першооснов модерного й постмодерного буття (мати й володіти), які реалізовує посередня людина, а з іншого, – недосконалістю самої людини. Знеособлена парадигма буття людини як перетворена форма – це логічне завершення панування посередньої людини. Вона є результатом штучного розв'язання суперечностей між сутністю та існуванням, між прагненням людини до вдосконалення та чинними умовами існування, які контролює посередня людина. Суспільне буття епохи модерну й постмодерну відтворювалося шляхом збудження в людині потреб до надмірного споживання та матеріального комфорту, що призвело до розбалансування відносин людини з природою, перманентних соціальних революцій, воєн, глобального тероризму й, урешті-решт, до стану духовної порожнечі. Отже, парадигма знеособленого буття виявилася вичерпаною як із зовнішнього боку (технологічного й соціально-політичного), так і з внутрішнього (психологічного й духовного). Вважаємо, що нова парадигма буття можлива лише в тому разі, якщо пріоритет у суспільстві належатиме особистостям. Особистісне начало гармонізує всі аспекти буття на основі пріоритету духовного над матеріальним, тоді як знеособлене вносить дисгармонію й хаос.

Як підсумок зробімо порівняльний аналіз принципів свободи, духовної ієрархії, рівності й справедливості в знеособленій та особистісній парадигмах буття. Зв'язок принципів свободи, духовної ієрархії, рівності й справедливості надзвичайно складний і залежить від співвідношення метафізичних основ й онтологічних умов буття людини. Принципи суспільного буття можна осмислювати з позиції людини залежної, посередньої, особистості. Марксистська концепція свободи, рівності, справедливості – це результат трактування цих принципів крізь призму потреб залежної людини. Ліберальне й консервативне розуміння свободи, ієрархії, рівності й справедливості – це тлумачення з позиції посередньої людини. Особистісне трактування цих принципів акцентує увагу на внутрішній свободі, особистісних чеснотах, рівних можливостях для духовного розвитку й справедливості з позиції суспільного інтересу.

В умовах знеособленої парадигми буття посередня людина, відчувши себе первоначалом, запроваджує розуміння змісту цих

принципів з позиції власної вигоди. Свобода стає втіленням принципів соціальної ієрархії, рівності й справедливості, але її розуміють переважно як зовнішню діяльність. Абсолютизація зовнішньої свободи порушує міру у відносинах між різними суб'єктами діяльності, відносинах з природою – між суцим і належним. Обмеженість зовнішньої свободи полягає в тому, що вона не знімає природну необхідність, і це спричиняє конфлікти. Для посередньої людини більш значуща зовнішня свобода, яка є її предикатом. Ієрархія / нерівність є результатом духовного й соціально-економічного розвитку суспільства, але ці принципи в умовах знеособленої парадигми намагаються не обговорювати. Ієрархія зумовлена соціально-економічним статусом людини. Рівність як політичний, правовий, моральний принцип є компенсацією природної й соціальної нерівності і номінальною формою людської гідності. Принцип рівності набуває ідеологічного забарвлення й освячується концептом: «Кожна людина – особистість». Насправді цей егалітарний принцип духовної рівності гальмує розвиток і реалізацію принципів свободи, рівності й справедливості. Марксистське розуміння принципів свободи, ієрархії, рівності та справедливості було реакцією на порушення принципів свободи й справедливості в знеособленому суспільстві. В умовах тоталітарного суспільства ідеалом рівності є рівна рівність – ліквідація класів і будь-якої соціальної нерівності. Усіх проголошують формально рівними, але насправді панує жорстка соціальна ієрархія, відкрита й прихована експлуатація, маніпуляція свідомістю, немає освітніх і соціальних механізмів реалізації інтелектуального й духовного потенціалу людини. Справедливість в умовах знеособленої парадигми теж трактують крізь призму свободи, проте в умовах глобалізації несправедливість досягає загрозливих масштабів.

Спробуймо осмислити зміст принципів свободи, духовної ієрархії, рівності й справедливості в умовах особистісної парадигми буття. Первоначалом суспільного буття є особистість. Особистісна парадигма буття людини – це різновид органічного суспільства, у якому його члени утворюють єдність, що гарантує кожному рівні можливості для розвитку, надає зовнішні та внутрішні умови для вдосконалення. Особистісна парадигма буття визнає духовну ієрархію, але це не принижує людину, а надихає до вдосконалення. В основі духовної ієрархії лежать особистісні чесноти, які є

результатом власних інтелектуальних, моральних і духовних зусиль. Отож принцип духовної ієрархії має об'єктивний характер, зумовлений метафізичними основами суспільного буття й особистими чеснотами людини. Завдяки ієрархії відбувається функціонування й розвиток суспільства. Внутрішня свобода – це суттєва характеристика особистості й особистісної парадигми буття. Сходження за ступенями духовного розвитку – це здобуття внутрішньої свободи, яка для особистості є більш значущою, ніж зовнішня. Люди рівні в їхніх правах *бути* органічною частиною суспільства і служити йому. У діяльності на благо суспільства водночас відбувається розвиток кожного його члена. Ієрархія й рівність – це метафізичні протилежності суспільного буття, які долаються спільною діяльністю на благо суспільства. Справедливість як принцип суспільного буття – це діяльність з позиції суспільного інтересу, коли відносини між людьми регулюються з урахуванням екологічного, економічного, соціального, політичного, правового, морального й духовного аспектів. Отже, змістом справедливості є рівновага між принципами свободи, ієрархії й рівності. Поняття суспільного інтересу й справедливості – одного порядку. В умовах особистісної парадигми буття принципи свободи, ієрархії, рівності й справедливості стають втіленням людського розуму – належного. Взаємозв'язок між зазначеними принципами можна визначити як ієрархічну рівність: повна повага до людської гідності, людина є результатом власних духовних зусиль, а соціальна ієрархія має бути відбиттям особистісних якостей людини.

3.3. Формування теоретичних основ історичного пізнання у філософії історії

Сучасна історія не має свого творчого суб'єкта – героя. «Героями» стали кіноактори, шоу-зірки, спортсмени. Людина відчуває не лише порожнечу свого життя, але й страх перед історією. У постмодерній філософії активно аналізують другорядні проблеми суспільного буття, але не пропонують конструктивного теоретичного й практичного виходу зі стану екзистенційного вакууму й антрополого-глобальної катастрофи. Знеособлена парадигма буття людини й суспільства не здатна задовольнити

духовні потреби й надати безпеку людині, а тому породжує в неї жах перед майбутнім, що змусить філософів активізувати зусилля щодо осмислення змісту та смислу історії, можливостей понятійного апарату філософсько-історичного пізнання. Теоретичні основи історичного пізнання склалися в процесі формування філософсько-історичних концепцій, але сьогодні їхні пізнавальні можливості виявилися недостатніми. Уважаємо, що проблематика філософсько-історичного пізнання сконцентрована навколо таких питань: проблема істини, змісту, смислу історії та суб'єкта діяльності в історії. Пріоритет духовного над матеріальним, метафізична теорія особистості, світоглядний закон «особистість – принцип буття» надають можливість уточнити теоретичні основи філософсько-історичного пізнання.

Отже, завданням підрозділу є формування теоретичних основ авторського підходу до філософії історії в процесі аналізу чинних концепцій історії.

3.3.1. Теоретико-методологічний аналіз чинних концепцій філософії історії. У філософії історії сформувалося чимало концепцій історії, оскільки історичний процес позначений невичерпною багатоманітністю розвитку. Виявлення тенденцій у розвитку історії та необхідність періодизації викликані не лише теоретичними проблемами, але й практичними. Політики, державні діячі та освітяни не мають відповіді на запитання: на що орієнтувати людину в соціально-політичному житті, що є істиною в історії, у чому полягає її сенс, якого суб'єкта історичної діяльності слід виховувати. Незважаючи на всі складності зазначеної проблематики, спробуймо проаналізувати основні підходи до розуміння історії в Постмодерну епоху.

Рефлексуючи над чинними концепціями філософії історії, сучасний нідерландський філософ Р. Анкерсміт посилається на Г. Гегеля й виокремлює два основні підходи до філософії історії: описовий (історіографічний) і спекулятивний (рефлексивний). Останній панував до середини ХХ ст., намагаючись відшукати приховане знання про історію. Спекулятивну філософію історії звинувачували в тому, що вона, спираючись на метафізику, здобувала псевдознання, яке неможливо було верифікувати [19, с. 5–6]. Із цієї критики зароджується нова філософія історії, яка в

основу своїх концепцій поклала метафору. Цей різновид філософії історії отримав кілька варіантів назв (постмодерністська, нова інтелектуальна історія, інтерпретативна версія та ін. [290, с. 18]) і складається з кількох напрямів: ментальний (М. Блок, Л. Гофф, Л. Февр [566]), лінгвістичний (Ф. Анкерсміт, Ж. Деррида Р. Коллінгвуд, Ф. де Сосюр, Х. Уайт), наративний (В. Вжосек, Є. Топольський). Відмінності між «старою» і «новою» історією сучасні дослідники вбачають у зміні дослідницьких і концептуальних парадигм. «Стара» намагалася дати відповідь на запитання: «Що сталося?», «Як це відбувалося?», а «нова» прагне зрозуміти: «Чому так сталося?» [290, с. 18]. Постмодерністські концепції філософії історії сходяться на тому, що як у реальному житті немає єдиної позиції, так і у філософському дискурсі не може бути єдиного метафізичного начала. Незважаючи на це, постмодерністські концепції історії об'єктивно потребували методологічного підґрунтя. За таку основу було взято метафору.

Осмислюючи методологічне підґрунтя постмодерністської філософії історії, й зокрема школи «Анналів», дослідники наголошують, що цей напрям запропонував таку метафору для розуміння історії: «Нова історія – це „історія мовчазного людства”, це море, на поверхні якого плавають історичні події, а в глибині лежить анонімний народ. Необхідно проникнути в глибини моря, поставивши в центр дослідження не героя, а безіменну людину, її повсякденне життя, <...> проаналізувати всі аспекти людської думки, поведінки, діяльності й через це досягнути всю глибину історії» [290, с. 18]. У цій метафорі вбачаємо деяку подібність із марксистськими поглядами на роль народних мас в історії. Народні маси – це і є безіменна людина, але вони стають рушійною силою історії, коли їх виводять на барикади. Якщо марксисти це обґрунтовували на філософському рівні (народні маси є рушійною силою історії), то постмодерні історики висловлюють цю істину на рівні метафор. Результатом нової філософії історії стало заперечення лінійної схеми історичного процесу, акцент на випадковостях, втрата інтересу до онтології історії та макроісторії. Причини такого повороту у філософії історії дослідники вбачають у принципах постмодерністської епістемології, заперечення метанаратива, що гальмує побудову глобальних історичних моделей, які б поєднували в собі різні аспекти історії. З цього приводу варто погодитися з висновком, що постмодерністські

концепції філософії історії зосереджуються не на предметі дослідження, а на суб'єкті, який пізнають [290, с. 23].

Відмінності «нової» філософії історії від «старої» дослідники вбачають у таких моментах: заперечення класичної теорії істини; трактування історичного тексту як наративу, що дозволяє дискурс, отже, різні інтерпретації; естетизація тексту (використання художніх засобів у дослідженні) [290, с. 25]. Зазначені епістемологічні особливості зумовили зростання кількості інтерпретацій, що викликало проблему «правильної» інтерпретації й навіть більше: стало неможливо побачити різницю між історичною реальністю і текстом. Намагаючись зрозуміти причини такої ситуації, зауважимо, що це відбулося «завдяки» тому, що як у самій реальності, так і в історичному тексті зникли першооснови.

Уважаємо, що періодизація історії потребує з'ясування онтологічних умов та метафізичних основ буття людини та методологічних засад дослідження, а тому постають питання: що взяти за «клітинку» дослідження, як можна перевірити періодизацію на істинність. Проаналізуємо основні ідеї та принципи, які покладають сучасні дослідники в основу філософії історії. Американський філософ В. Макніл (1917–2016) у контексті ідей А. Тойнбі підґрунтям періодизації визначає міжцивілізаційні зв'язки й відстоює вплив більш розвинених держав на менш розвинені [700]. В. Грін класифікує історію на основі виокремлення головного джерела розвитку [692], тобто намагається віднайти «клітинку» історії. Німецько-американський історик і соціолог А. Г. Франк (1929–2005) в основу класифікації покладає накопичення доданої вартості [690]. Американський політолог Дж. Модельськи (1926–2014) періодизацію А. Шпенглера й А. Тойнбі доповнює ідеєю поколінь: кожне покоління перебуває під впливом тієї чи тієї ідеї, на основі якої творить історію [702]. Американський філософ і історик М. Ходжсон, спираючись на ідею осьового часу, здійснює періодизацію на основі виокремлення головних технологічних стадій, що проходить суспільство у своєму розвитку [694].

Американський філософ І. Валлерстайн робить спробу подолати одновимірні підходи до розуміння історії, що враховують переважно окремі чинники суспільного буття. В основу історичної онтології учений покладає принцип єдності соціального часу й соціального простору і на основі такої єдності виокремлює чотири

структури часо-простору: епізодичний час – геополітичний простір; циклічний час – ідеологічний простір; структурний час – структурний простір; час мудреців – вічний простір, у якому діють універсальні закони. У кожній макросистемі є своє ядро (економіка, політика чи культура), під впливом якого розвивається система [714; 715; 716].

Осмислення чинних підходів до розуміння історії дозволило М. Розову виокремити ієрархію рівнів історичного аналізу: мікроісторичний (історія окремих діячів і груп), інфрасоцієтальний (історія частини суспільства), кроссоцієтальний (здійснює порівняльний аналіз окремих суспільств без урахування їхньої взаємодії), інтрасистемний (досліджує взаємодію між складниками суспільства), кроссистемний (здійснює порівняльний аналіз різних історичних систем без урахування їхньої взаємодії), міжсистемний (аналізує взаємодію між різними історичними системами), всесвітньо-історичний (предметом є структури й процеси, що залишаються незмінними протягом усієї історії) [452, с. 404]. Безумовно, у запропонованій ієрархії рівнів історичного аналізу є сенс. У контексті нашого дослідження найбільший інтерес викликає всесвітньо-історичний підхід, який за його суттю є метафізичним. Представники цього підходу (А. Августин, Г. Гегель, Ф. Шеллінг) поєднували періодизацію з рівнем духовного розвитку людини, тобто конститутивним елементом історії є рівень інтелектуального й духовного розвитку людини.

Здійснений аналіз чинних концепцій історії свідчить, що в їх основі зазвичай лежать технологічні, економічні, соціально-політичні чинники, тобто їхні автори явно чи приховано спираються на пріоритет матеріального. Поза межами уваги залишаються духовні чинники, людина, її потреби до самореалізації.

Філософія історії для українських учених є новою галуззю філософського знання. У цій царині працюють В. Андрущенко, І. Бойченко, Р. Горбань, Л. Губерський, Ю. Добролюбська, О. Єременко, В. Кізіма, Н. Михальченко, С. Руденко, М. Шкепу, Т. Ящук. Перші спроби систематизувати філософсько-історичні концепції зробили В. Андрущенко, М. Михальченко «Соціальна філософія» (1993), І. Бойченко «Філософія історії» (2000), Ю. Добролюбська «Філософія історії: типи та моделі» (2010) [189]. І. Бойченко запропонував доволі обґрунтовану класифікацію, виокремивши три основні напрями філософії історії: класичний,

некласичний і постнекласичний. Кожен із них має відгалуження. У запропонованій класифікації є суттєві позитиви: докладний аналіз філософських концепцій історії, що сформувалися до 30-х років ХХ ст., поєднання філософсько-історичної класифікації із загальноприйнятою класифікацією науки (класична, некласична, постнекласична), чітке визначення критеріїв першого та другого підходів. На жаль, у цій класифікації недостатньо досліджено філософські концепції історії другої пол. ХХ ст. За основу аналізу приймемо запропоновану І. Бойченком класифікацію з метою з'ясування пізнавальних можливостей чинних концепцій історії.

3.3.2. Аналіз пізнавальних можливостей чинних концепцій філософій історії. А. Класичний напрям містить прогресистські, регресистські, циклічні теорії. У цьому напрямі виокремлюють теологічну (провіденційну) та світську течії. Теологічна пов'язана з працями А. Августина, який уважав історію прогнозованою, оскільки її основою є божественна напередвизначеність [1; 2]. Теологічна концепція бачить в історії страждання, зло, заперечує прогрес, проте дає людині надію на розв'язання проблем у майбутньому. В. Андрущенко, Л. Губерський, М. Михальченко доповнюють цей підхід і відносять до нього праці Е. Жильсона, Ж. Маритена, Ю. Бохенського [16, с. 578]. Так, Ж. Маритен причину деградаційних тенденцій вбачає в необгрунтованій заміні теоцентричного гуманізму на антропологічний, що відбувалося на тлі загальної деградації культури й пануванні матеріалістичної причинності. Для подолання цих недоліків Ж. Маритен пропонує теологічну концепцію історії доповнити ідеєю інтегрального гуманізму [354, с. 70–91].

Прогресистський просвітницький напрям (Ф. Вольтер, Й. Гердер, Ж. Кондорсе, Ш. Монтеск'є, А. Тюрго) переосмислює основні положення теологічної концепції і трактує розвиток суспільства в контексті людських інтересів, зміни форм буття, а тому історія постає як лінійно-поступальний процес, підґрунтям якого є людський розум [135; 267; 382; 561, с. 102–142]. Погляди І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля на історію І. Бойченко теж відносить до прогресистського напрямку. Спільним у теоріях цих філософів є те, що вони визнавали вирішальну роль людського розуму в історії, отожд стояли на позиції, що духовному має належати пріоритет.

Г. Гегель виокремлював первинну й рефлексивну історію. Первинну зазвичай пишуть учасники й сучасники подій, вона зводиться до опису подій. Щодо рефлексивної філософії історії, то Г. Гегель доводив, що вона здійснюється в духовній сфері, початком її є розумність [131, с. 57], а змістом приборкання природної волі людини й піднесення до всезагальної, до принципу свободи [131, с. 54]. Дух є дійсним суб'єктом історії, який долає самого себе, але все зберігає, а історія – це перехід логічного в історичне, отож принцип тотожності мислення й буття лежав в основі історичних поглядів Г. Гегеля. Історичне трактували як тотожне логічному, розумному й необхідному.

Заслуговують на увагу роздуми Ф. Шеллінга, який тлумачив історію як єдність свободи й необхідності, що набуло подальшого розвитку у філософії С. Булгакова [88, с. 54–63], а сьогодні цей підхід знайшов втілення в концепції сталого розвитку [520].

Ідеї Г. Гегеля щодо пріоритету духу в історії знайшли розвиток у філософії В. Дільтея, який конкретизує абстрактні гегелівські трактування духовного. «Область духа охоплює стиль життя, форми спілкування, цільові зв'язки, утворювані суспільством, звичаї, право, державу, релігію, мистецтво, науки й філософію» [186, с. 143]. Філософ виокремлює вищі й нижчі форми розуміння. Усвідомити дух доби можна лише на основі вищих форм розуміння, які ведуть до осмислення цілого [186, с. 145], отож історичне пізнання пов'язане з інтелектуальними можливостями людини.

Історичний підхід Г. Гегеля й В. Дільтея набув подальшого розвитку у філософів-неогегельянців Б. Кроче (1866–1952) і Р. Коллінгвуда (1889–1943). Перший розвиває гегелівську думку про єдність філософії й історії і трактує останню як відносини провідника й відомого [285, с. 21]. Уточнімо думку італійського філософа. Прогрес історії забезпечується прогресом філософії. Отже, сьогоденна антрополого-глобальна катастрофа є відбиттям кризи філософії – кризи духу. Р. Коллінгвуд уточнює думку Б. Кроче: історію творить не абсолютний розум, а людина, але тією мірою, наскільки вона осягнула зміст історії та первоначала суспільного буття. Р. Коллінгвуд стверджував, що зміст і смисл історичних подій можна зрозуміти лише з'ясувавши генеральну ідею епохи [265, с. 57–59]. Ідеї епохи певною мірою засвоюються історичними діячами і стають підґрунтям їхньої діяльності.

Р. Коллінгвуд, з одного боку, розвиває ідеї Г. Гегеля, а з іншого, – переосмислює предмет і призначення філософії історії: предметом є дії людей, а призначенням самопізнання людства [265, с. 63–64]. Отже, Р. Коллінгвуд відходить від стереотипів позитивістської історії та вважає, що предметом філософії історії є не аналіз фактів та історичних подій, а діяльність людей. Учений трактує зміст філософії історії як сукупність універсальних і необхідних думок про історію [265, с. 435]. Людська історія – це результат розв’язання / нерозв’язання філософських проблем [265, с. 524]. За такого підходу історія постає історією філософської думки. Отож історик поклав відповідальність за історичні негаразди на філософів. Свої роздуми щодо філософії історії Р. Коллінгвуд конкретизує в тезі про зовнішню та внутрішню історію. Зовнішню історію він описує за допомогою соціально-політичних понять і термінів, а внутрішню – інтелектуальних [265, с. 290]. Історичне знання – це знання про дух, пізнаючи його, історик досліджує й удосконалює власний. Історія – це «життя самого духу» [265, с. 302]. Отож погляди Р. Коллінгвуда на історію за їхньою суттю ґрунтуються на філософії Г. Гегеля.

Особливо яскраво тотожність поглядів Р. Коллінгвуда й Г. Гегеля проявилася в пошуку критеріїв істини в історії. Р. Коллінгвуд заперечує позицію здорового історичного глузду, відповідність уявлень і тверджень історика визначеним авторитетам. Учений обстоює думку, що критерієм може бути лише «ідея історії» як уявної картини минулого, яка є продуктом самообґрунтування, самовизначення самої думки [265, с. 315–327]. Осмислюючи ці роздуми, зауважимо, що «ідея історії» – це першооснови суспільного буття, усвідомлювані зазвичай лише окремими суб’єктами історичної діяльності. Учений суттєво уточнює зміст історичного мислення й тлумачить його як рефлексію над подіями та власними думками [265, с. 394], а тому призначення історика – не стверджувати, а пояснювати. Уточнімо цю думку. Історичне мислення – це розмірковування над проблемою: хто є хто і що є що з позиції знеособлене / особистісне. Отже, Р. Коллінгвуд, не відмовляючись від основних постулатів гегелівської філософії історії, наблизив її до європейської ментальності першої половини ХХ ст. Ці роздуми готували ґрунт для школи «Анналів» і майбутньої критичної філософії. Отож із позиції Б. Кроче й Р. Коллінгвуда рушійною силою історії є панівні

ідеї того чи того часу, а виникнення соціально-політичних криз пов'язане, з одного боку, зі слабкістю конкретних соціально-політичних ідей, наприклад, ліберальним розумінням свободи, а з іншого, – з духовною недосконалістю самих історичних діячів.

Класичний підхід до філософії історії розвиває німецький філософ Е. Трельч (1865–1923), на думку якого філософія історії телеологічна, а людина має або пізнавати її мету, або започатковувати нову [558, с. 102–103]. У контексті цих роздумів у центр історії Е. Трельч ставить індивідуальність – особистість [558, с. 107–108]. З часом ці ідеї розвиватиме німецький мислитель Р. Бультман, який стверджуватиме, що в історії завжди є мета й закон. Мета історичного процесу – реалізація людини як істоти розумної й моральної [89, с. 84–85].

Отже, вчені прогресистського напрямку осмислюють історію на основі понять розум, мета, свобода, необхідність, прогрес, закон, смисл історії, структура, система, зв'язок, послідовність. Науковий апарат цього підходу акцентував увагу на тому, що історія є продуктом свідомої діяльності особистостей, проте не було враховано, що пріоритет в історії належить посередній людині, яка діє не в інтересах суспільства, а з позиції власної вигоди. У ХІХ ст. прогресистський напрям зазнав критики, оскільки виявилися очевидні суперечності між теорією і практикою, але він набуває подальшого постнекласичного розвитку в сцієнтистських й технократичних концепціях, а також у філософсько-історичному вченні К. Маркса й Ф. Енгельса та їхніх послідовників, які розробляли матеріалістичне розуміння історії. На думку І. Бойченка, класична філософія історії шукає смисл у людських діях та намірах, мотивах та історичних подіях.

Регресистський напрям ідеалізує природне буття й охоплює філософські вчення М. Монтеня, Ж.-Ж. Руссо. Зміст цього напрямку втілено у вислові: історія рухається від золотого віку через срібний до мідного. Ж.-Ж. Руссо звертає увагу на суперечливий характер історичного процесу, в якому поєднано прогресивні та регресивні моменти, проте прогресивні тенденції підпорядковані регресивним. На протигагу прогресистським концепціям, які розглядали науку як позитивний чинник розвитку, Ж.-Ж. Руссо вважає її деструктивним. Причину регресу філософ вбачає у відсутності гармонійних відносин із природою, у порушенні природної рівності людей та формуванням інституту приватної власності [460, с. 139].

Уважаємо, що регресивний напрям у сучасній соціальній філософії втілено в концепціях масового суспільства [78], доповідях і проектах Римського клубу [418; 420]. Отже, прогрес, регрес, нерівність, насильство, майнова нерівність, нерівність здібностей, протилежність інтересів, моральна деградація, занепад мистецтва – ключові поняття, на основі яких цей напрям осмислює історію.

У контексті класичної філософії історії мислить К. Ясперс. Учений відстоював позицію, що історія має духовну основу, а її підґрунтям є філософська віра. Філософ розчарований тим, що дух втратив пріоритет. Уважаємо, що це трапилося тому, що в суспільстві зникла критична маса особистостей, які є носіями особистісного начала буття. К. Ясперс розробляє оригінальну концепцію філософії історії на основі ідеї осьового часу. Зміст осьового часу філософ пов'язує з жахом, який пережила людина, усвідомивши власну беззахисність у безмежному світу. Це був перший виклик, перед яким опинилася людина, що змусило її шукати абсолют у глибинах власної свідомості. Філософ визнає значення християнської віри як стрижневої ідеї всесвітньої історії. «Християнство, християнська церква є, можливо, найвеличнішою й найбільш піднесеною формою організації людського духу, яка коли-небудь існувала» [678, с. 82]. Ідея осьового часу дозволила повному трактувати смисл історії. По-перше, осьовий час – це те, що характерне для всього світу. По-друге, установка на зміст осьового часу передбачає безмежну комунікацію [678, с. 48–49]. Узагальнюючи зміни, що відбувалися під час осьового часу, К. Ясперс назвав цей час «одухотвореним» [678, с. 34]. Уважаємо, що змістом осьового часу є зародження особистісного начала буття. Запропоноване узагальнення відповідає поглядам К. Ясперса, який писав: «В осьовий час відбулося відкриття того, що пізніше назвали розумом і особистістю» [678, с. 34–35]. К. Ясперс підтримує позицію Г. Гегеля, О. Шпенглера, що історія пов'язана з постаттю Христа, але звертає увагу, що вона є переконливою лише для вірян-християн.

К. Ясперс уважав, що зміст світової історії має бути доведено емпірично як загальнозначущий факт. На основі цього припущення філософ доводить, що осьовий час виникає одночасно в Китаї, Індії, Європі, і намагається зрозуміти причини такого паралелізму. Філософ висновує, що спільною причиною є субстанційна єдність

людського життя [678, с. 45]. Єдність історії К. Ясперс виводить з її смислу: «Єдність виростає зі смислу, до якого рухається історія, смислу, який надає значення тому, що без нього було б у своїй розрізненості нікчемним» [678, с. 262]. На нашу думку, смислом історії й суспільного буття є пізнання й реалізація особистісного начала. Піднімаючись до розуміння значущості особистісного начала в життєдіяльності суспільства, індивіди, нації, держави підносяться до усвідомлення смислу та єдності історії. Отож К. Ясперс стояв на позиції, що смисл історії пов'язаний з духовним розвитком людини.

К. Ясперс доволі чітко окреслив духовну специфіку Західного світу: установка на раціональність, формування філософських категорій і загальних понять, осмислення духовної сутності людини, претензія на виключність, яка ґрунтувалася на християнській вірі й Біблії, що сприяло формуванню особливого душевного укладу, в основі якого лежала рішучість усе доводити до логічного завершення. Усе це вело до формування ідеї *самобуття індивідуальності* [678, с. 86–88]. Виокремивши духовні основи європейської історії, К. Ясперс водночас усвідомлював їхню недосконалість, оскільки спостерігав негативні наслідки: маси стали вирішальним чинником сучасності, відбувалася втрата традиційних цінностей, поширювався філософський нігілізм та ідеологізація мислення, що свідчило про деградацію духу [678, с. 141–148]. Причиною цих наслідків були такі історичні події як епоха Просвітництва, Велика французька революція та філософський ідеалізм Й. Фіхте й Г. Гегеля. Останні, з одного боку, поглибили філософську свідомість, а з іншого, – породили необґрунтовану філософську віру в можливість тотального знання. Криза духу сприяла тому, що людство втягнуло себе в потік самознищення [678, с. 151–152]. Отож філософ виявив причини, зміст і наслідки кризи європейського духу. Через вади європейського духу світ дійшов до антрополого-глобальної катастрофи й людство опинилося в стані виклику. Якою має бути відповідь? Якщо причини мають виключно духовний характер, то й відповідь має бути у формі нових духовних основ буття. К. Ясперс сформулював відповідь у формі заклику до єдності. У єдності, що ґрунтується на розумінні, він вбачав зміст, смисл і мету історії. У цій кризовій ситуації людина має йти шляхом прояснення своєї свідомості, саморозуміння – сутнісного одкровення [678, с. 262–

263]. Усвідомлення змісту всесвітньої історії має стати для людства завданням, ігнорування якого може призвести його до самознищення. Підґрунтя єдності К. Ясперс вбачає в загальній здатності людини до взаєморозуміння, що сприятиме утворенню спільної основи існування [678, с. 267, 269]. До цих роздумів варто додати, що розв'язання проблеми єдності має сьогодні й суто природні чинники: обмеженість ресурсів планети.

К. Ясперс усвідомив основну *тенденцію* історії: «До сьогодні найкраще завжди зазнавало невдачі й може знову зазнати її, оскільки <...> *хід речей у світі у своєму тривалому процесі зовсім не той, який для нас важливий...*» [678, с. 416]. Філософ припускає можливість загибелі людства, але не втрачає віри й формулює категоричний імператив часу: «Я маю хотіти того, що важливо, навіть якщо наближається кінець усього» [678, с. 416]. Як відповідь на виклики історії філософ формулює основне питання часу: «Чи можлива ще незалежна людина, яка сама визначає свою долю?» [678, с. 417]. Незважаючи на можливу загибель, людина мусить прагнути самобуття – досягнути рівня особистості. «Хочу загинути разом із тим, що є самобуття людини» [678, с. 417], – такою була відповідь філософа на виклики часу. Ці роздуми змушують поставити запитання: що було внутрішнім спонуканням і змушувало К. Ясперса шукати відповідь на питання смислу історії? Про свої внутрішні спонукання філософ висловився доволі чітко: відшукати ту основу, на якій може відбутися єднання всіх людей [678, с. 49].

Підсумовуючи роздуми К. Ясперса щодо філософії історії, зазначимо, що він бачив занепад людини й суспільства, але вірив у їхнє духовне прозріння, а тому сформулював філософський зміст одкровення як віри в можливість духовного відродження людини, у те, що вона здатна піднятися до рівня самобуття. Водночас філософ не зміг сформулювати ідею особистості як удосконалення духовного потенціалу людини. Чому? Можливо, опинився під тиском знеособленої традиції, що йшла від Великої французької революції, а, можливо, був під впливом суспільної думки. Незважаючи на це, його роздуми наближають нас до ідеї особистості, яка є началом, змістом, підґрунтям і метою історії. К. Ясперс наблизив філософію історії до нагальних проблем ХХ ст. й поклав відповідальність за кризову ситуацію у світі на європейців. Філософ намагався дати відповідь на виклики ХХ ст.:

висвітлив слабкість європейської людини, яка ще не наважилися піднятися до рівня самобуття. К. Ясперс усвідомлював, що причина кризи полягає в якостях людини, а тому кризовий стан може бути подоланий лише через удосконалення людини й формування нових духовних засад. К. Ясперс доводив, що мета філософії історії прагматична: на матеріалі історії довести людині необхідність удосконалення та сформуванню потребу в діяльності на основі належного.

Циклічні концепції історії пов'язані з міфологічними уявленнями, природними та суспільними циклами. У європейській філософії циклічний напрям розвивали Т. Кампанелла ([231, с. 176–179]), Н. Мак'явеллі (історія народу обертається навколо трьох форм правління: Монархія, Аристократія і Демократія [343, с. 118–122]), а Дж. Віко виокремлював вік богів, героїв і людей [103, с. 82]. Циклічні ідеї притаманні поглядам Ф. Ніцше, який відстоював ідею вічного повернення. Осмислюючи циклічну концепцію, Б. Кроче зауважив, що вона ґрунтується на розумінні того, що кожна нова історична форма буття містить попередні надбання. У циклічній концепції наявна ідея прогресу. На думку Б. Кроче, у циклічній концепції філософи не побачили основного – «революційної сили гносеологічного принципу конверсії» [285, с. 61], тобто взаємного впливу духу й конкретних форм суспільного буття. Ключовими поняттями цього напрямку є циклічність, взаємовпливи духовного й матеріального, стадії розвитку, спаду та піднесення.

Узагальнюючи класичний напрям у філософії історії, зауважимо, що він пов'язаний з усвідомленням ролі й значення духу в життєдіяльності людини, трансцендентальним суб'єктом пізнання, класичною теорією істини. Трансцендентальним суб'єктом діяльності виступала особистість, яка була здатною усвідомити дух історії й реалізувати його, хоча зазначені чинники проявлялися по різному в різних напрямках.

Б. Некласичний напрям, на думку І. Бойченка, формувався під впливом загальної віри людини XIX ст. в науку. Перехід на науковий рівень осмислення історії пов'язаний з працями О. Конта, Г. Спенсера, К. Маркса. Філософи цього напрямку намагалися розробити цілісну філософсько-історичну теорію шляхом установлення причинно-наслідкових зв'язків між складниками соціальної системи, з'ясування законів історичного

розвитку на основі аналізу фактів і документів. Такий підхід наближав історію до природничих наук і сприяв зростанню авторитету позитивістських концепцій історії. Незважаючи на вплив позитивізму, історична думка й філософія історії в ХІХ ст. розвивалися під проводом гегелівської філософії. Історики були переконані в тому, що вони пізнають історію такою, якою вона є насправді, і сподівалися, що рано чи пізно буде відкрито її закони, які матимуть таке саме об'єктивне значення, як і закони природи.

К. Маркс і Ф. Енгельс поставили собі за мету розробити цілісну теорію суспільства на основі матеріалістичного розуміння історії та поняття суспільно-економічної формації. Суспільство вони розуміли як динамічну структуру, що здатна до розвитку. Формаційний підхід до розуміння історії І. Бойченко тлумачить як першу теорію неklasичного типу [83, с. 226], але зауважимо, що марксистська теорія суспільства зберігає спільні риси з класичними теоріями: моністичний характер, історію трактують як природно-історичний процес зміни суспільно-економічних формацій.

Класичний напрям у філософії історії разом із марксистським підходом отримав ще одну назву – історизм, який замінив міф про всемогутність розуму міфом прогресу. Історичний розвиток відбувається безвідносно до бажань, моральних переконань людини, тобто цьому напрямку притаманний деякий фаталізм. Французький філософ Р. Арон із цього приводу справедливо зауважив: «Звільнення від історизму означає передусім подолання фаталізму» [27, с. 481]. Суперечності цього підходу дали підстави австрійсько-британському філософу К. Попперу (1902–1994) критикувати його й назвати історицизмом. Учений став на шлях заперечення можливостей створення цілісної філософії історії, засуджуючи принцип холізму, на якому розбудовані класичні концепції філософії історії. К. Поппер вважає, що класичні теорії не здатні навести жодного наукового опису цілості конкретної соціальної ситуації, оскільки завжди можна вказати на невраховані аспекти дійсності. На противагу законам, на які спираються представники класичного підходу, К. Поппер розвиває ідею історичних тенденцій, а також ідею соціальних технологій [433, с. 81, 135], метою яких має бути розв'язання конкретних соціальних проблем.

До неklasичних концепцій філософії історії І. Бойченко відносить культурно-історичний підхід М. Данилевського,

морфологічну історію О. Шпенглера, історіософію А. Тойнбі, узагальнюючи їх як цивілізаційний напрям. Витоки цього підходу учений убачає в періодизації Моргана-Енгельса: «дикість – варварство – цивілізація» [383, с. 3, 329–330; 203, с. 27–31]. Цивілізація постає як етап розвитку культури.

Російська філософія історії розвивалася як реакція на інтелектуальний євроцентризм. М. Данилевський (1822–1885) заперечує моністичне розуміння історії й розробляє плюралістичний підхід, обґрунтовуючи це необхідністю рівноправного існування різних народів [166, с. 134]. Філософ критикує поділ історії на «стародавню – середньовічну – новий час» як єдину схему періодизації всесвітньої історії [166, с. 67–68] і називає його ступеневим, обґрунтовуючи це тим, що історія потребує знання типів суспільств. Історія складається з цілісних історичних утворень, які учений називає культурно-історичними типами або культурними організмами, що зароджуються, розвиваються, старіють і вмирають [166, с. 62, 69, 71]. М. Данилевський сформулював п'ять законів історичного розвитку. У контексті нашого дослідження актуальним є такий: засади функціонування одного культурно-історичного типу не передаються народам іншого типу, кожен з них виробляє їх переважно самостійно з мінімальним впливом інших цивілізацій [166, с. 77–78]. Отже, кожне суспільство має формувати першооснови суспільного буття власними зусиллями, а їх вичерпаність стає причиною деградації суспільств. Історія – це множина соціокультурних утворень, що мають власні основи розвитку. На основі своєї концепції учений обґрунтував самобутній шлях розвитку Росії. Концепція М. Данилевського передувала філософсько-історичним теоріям О. Шпенглера й А. Тойнбі.

О. Шпенглер у праці «Занепад Заходу» (1920–1922) ставить завдання зрозуміти логіку історії й визначити її морфологічну структуру. Ключовим поняттям його концепції є «органічне життя»: суспільство розвивається не під впливом зовнішніх чинників, а передусім на основі внутрішніх закономірностей. Осереддям суспільства є культура як «первофеномен будь-якої минулої й майбутньої світової історії» [654, т. 1, с. 262]. Принцип культури філософ поширює на розуміння людської сутності. «Людина культури живе внутрішнім життям, цивілізована

людина – зовнішнім...» [654, т. 1, с. 539]. На основі культури як конститутивного чинника історії філософ доходить висновку, що є «вічні істини», хоча в кожен епоху вони набувають нової форми [654, т. 2, с. 284]. До таких істин О. Шпенглер відносить релігію, мораль, типологію людей, оскільки без них не можна розбудувати суспільство, а зміст історії обертається навколо постаті Христа як субстанції буття [654, т. 2, с. 266]. Кожна культура центрована на собі, в її основі лежить прасимвол, осягнути який можна лише інтуїцією. Отож кожна культура має свою першооснову, яку усвідомлюють одиниці, проте більшість сприймає її на рівні почуттів. (З часом П. Сорокін уточнить висновок О. Шпенглера й доведе, що першоначалом буття є ідеаційна культура [517, с. 435–462]). О. Шпенглер зафіксував фундаментальну суперечність європейської історії й культури: розрив між сутністю та існуванням, що знайшло відбиття й у назві його твору. «Занепад Заходу» слід розуміти як занепад духовних основ буття людини й суспільства.

У 1930–1960 рр. зусиллями Р. Арона, М. Блока, Е. Гуссерля, Р. Коллінгвуда, М. Мерло-Понті, П. Рікера, А. Дж. Тойнбі, Л. Февра було закладено фундамент переосмислення метафізичного (спекулятивного), позитивістського й марксистського підходів до розуміння філософії історії. Французький історик М. Блок (1886–1944), розмірковуючи над природою історичного знання, пише, що історики люблять дослідження, у яких на першому плані фігурує поняття витоків, оскільки вважають, що розкрити причини того чи того явища означає пояснити його зміст. Історик переосмислює наявні на той час підходи до розуміння філософії історії та стверджує, що її змістом у «точному й останньому смислі є свідомість людей» [69, с. 86]. Так, школа «Анналів» зосередила увагу на дослідженні ментальності людини, масової свідомості, релігії, соціально-політичних рухів.

Осмислюючи позитивістський підхід до трактування історичного процесу, А. Дж. Тойнбі визнає, що він не дав очікуваних результатів, і формулює ідею міфологічної методології. Видатний історик ХХ ст. запропонував розглядати суспільне буття як процес боротьби «між двома надлюдськими особистостями» [548, т. 1, с. 70]. Продуктом міфологічної методології стала концепція виклику-відгуку, крізь призму якої учений пояснював причини розвитку історії. Для новітньої історії науковець не

знайшов критеріїв, на основі яких можна було б зрозуміти й пояснити, що відбувається з людством. Постає питання: наскільки доцільно використовувати міфологічні образи для наукового дослідження? Звертаємо увагу, що міфологію як найвищий рівень аргументації використовували Платон [422, с. 104], М. Бердяєв [58, с. 484]. Поважне ставлення цих мислителів до міфологічного світосприйняття змушує звернутися до аналізу міфів. Змістом міфологічної події є зіткнення позитивного й негативного героїв, тобто, як говорить А. Дж. Тойнбі, двох надлюдських особистостей, які є носіями доброго і злого начал. (До подібного трактування доходить американський релігієзнавець Дж. Кемпбел (1904–1987), який висновує, що типовий герой міфів – це людина виняткової обдарованості. У боротьбі зі злом герой досягає просвітлення та знаходить божественну силу, але не назовні, а у своєму серці [253, с. 37, 39]. У міфах зафіксовано метафізичну сутність буття: змінюються зовнішні форми життєдіяльності людини, але суть залишається незмінною. Тому варто визнати мудрість авторів Вед: «Істина – єдина, хоча мудреці називають її різними іменами» [Цит. за: 253, с. 6]. За окремими історичними подіями філософам й історикам не завжди вдається побачити метафізичний зміст буття. Учені досліджують зовнішні обставини подій і не завжди доходять до смисложиттєвих узагальнень). Отож боротьбу негативного й позитивного героїв пропонуємо розуміти як зіткнення знеособленого з особистісним.

Відмінність філософської концепції історії А. Тойнбі від інших полягає в тому, що суб'єктом діяльності в нього є не народ, не нація, не держава, а цивілізації [548, т. 2, с. 140], які є соціальним «атомом» історичного розвитку. Суб'єктом історичного розвитку, з позиції концепції виклику-відгуку, є творча меншість. Адекватний відгук породжує не лише прогресивну соціальну диференціацію, але й інтелектуальну, психологічну й урешті-решт духовну, що сприяє інтеграції суспільства на нових засадах [548, т. 1, с. 243]. З часом творча меншість, на жаль, може бути витіснена посередностями, або деградувати й перетворюватися на внутрішній пролетаріат. До влади приходять нова генерація лідерів, які зраджують або забувають духовні засади буття свого суспільства, що призводить до його деградації. Суттєвим кроком уперед у поглядах А. Тойнбі є те, що учений наблизився до розуміння духовних основ розвитку й деградації суспільств і пов'язав це з інтелектуально-психологічними й духовними якостями активної меншості.

Намагаючись з'ясувати первоначала суспільного буття, А. Тойнбі звертається до дослідження світових релігій. Учений

доводить, що в них присутні «вічні» екзистенційні проблеми людського буття (вибір життєвого шляху, смислу життя, щастя, долі, гріха, любові, добра, зла тощо). Єдине, що не вдається підкорити людині, – це власна психічна природа, точніше підсвідома частина психіки. Дійсно, утворилася прірва між досягненнями в розумінні неживої природи та безпорадністю людини перед власним підсвідомим. Людина йде за підсвідомим – шляхом «творення» комфорту замість внутрішнього вдосконалення. Людство опинилося в стані антрополого-глобальної катастрофи – апокаліпсису, але продовжує жити під пріоритетом матеріального, а отже, під тиском підсвідомого. Людину нічого не переконує, навіть можливість самознищення. Усвідомлюючи значущість первородного людського гріха – залежності від підсвідомого, християнство стверджує: людину може переконати лише персональна зустріч з Богом – Одкровення, або зустріч з Божими справами. Осмислюючи християнське розуміння історії, А. Тойнбі пише, що арена історії – це постійна боротьба добра і зла, а історія – це втілення якостей досконалої, божественної людини [711, с. 176–185].

Розвиваючи думки А. Тойнбі, британський історик К. Досон зауважує, що християнство перенесло смисл історії із зовнішнього світу у внутрішній, а духовний принцип поступово стає реальною творчою силою. Фундаментальним недоліком чинних підходів до трактування філософії історії, на думку К. Досона, є відірваність історичних подій від духовної сутності людини. Першим зрозумів цю відірваність і намагався її подолати А. Августин, який став трактувати історію як конфлікт двох начал – знеособленого («град земний») та особистісного («Град Божий»), як момент зустрічі мінливого з вічним [687, р. 29–43].

Аналізуючи творчість М. Данилевського, О. Шпенглера, А. Тойнбі, І. Бойченко доходить висновку, що має бути глибинна причина єдності цивілізацій, і зосереджує увагу на висновках А. Тойнбі про роль церкви, яка є зародком, інтегральною силою й підсумком розвитку цивілізацій [83, с. 330; 548, т. 2, с. 85–108]. На основі дослідження проблем ХХ ст. А. Тойнбі доводить, що розв'язання суперечностей між державами й цивілізаціями не може обійтися без активної участі церков [550, т. 2, с. 106–107]. Концепції філософії історії А. Тойнбі й О. Шпенглера за деякими ознаками є некласичними (нелінійний характер розвитку), а з

іншого боку їх можна віднести до класичних, бо їхні творці вважали, що в основі історії лежить те чи те начало.

До цивілізаційного підходу відносимо погляди американського філософа й політолога С. Гантінгтона (1927–2008). Учений не протиставляє цивілізацію і культуру на тих підставах, що вони характеризують загальний рівень життя того чи того народу. Ці поняття охоплюють цінності, норми, інститути та способи мислення. У цьому контексті учений розглядає цивілізацію як найширшу культурну спільноту, яка є основою ідентичності [119, с. 433], отожд, заперечує традицію протиставлення цивілізації і культури, що йде від О. Шпенглера. Основна проблема у філософії історії С. Гантінгтона – це відносини цивілізацій. У цьому висновку вбачаємо філософську помилку. Відносини – це наслідки, вони є продуктом людських якостей і є такими, яким є панівний тип людини. Зауважимо, що в осмисленні ролі, значення та внеску цивілізацій у світову історію С. Гантінгтон займає упереджену позицію й відстоює значущість західної цивілізації, уважаючи, що вона сформувала унікальну систему духовних цінностей, «забувши» фундаментальні висновки К. Ясперса про духовні вади Європи. С. Гантінгтон не приховує можливих міжцивілізаційних конфліктів і аналізує їх, але вказує лише на культурні та психологічні чинники. Учений не врахував світоглядних суперечностей, що є найголовнішою причиною конфліктів, а також закону виклику-відгуку А. Тойнбі.

На основі цивілізаційного підходу всесвітню історію розглядають як нелінійну послідовність цивілізацій і виокремлюють традиційні (первинні, автохтонні) і вторинні (техногенні, індустріальні) цивілізації. Техногенні цивілізації сьогодні класифікують як доіндустріальні, індустріальні, постіндустріальні [554, с. 22–23]. Підґрунтям техногенної цивілізації є розвиток науки, техніки й технологій, що відбувається на тлі неконтрольованого використання природи. Розвиток техногенних цивілізацій призводить до зіткнення з традиційними культурами, що веде останні до витіснення на периферію або навіть до загибелі. Осмислюючи тенденції розвитку техногенних цивілізацій, зауважимо, що сьогодні відбувається не лише трансформація окремих техногенних цивілізацій у планетарну, спостерігаємо кризу, яка має системний характер і отримала назву антрополого-глобальної катастрофи. Людству загрожує чимало

небезпек: глобальне потепління, нестача енергоносіїв, води, термоядерне знищення, моральна та психологічна деградація, що, з одного боку, є результатом неконтрольованого розвитку науки, техніки, технології, а з іншого, – психічної енергії людини.

І. Бойченко зауважує, що техногенна цивілізація, як і будь-яка інша, підкоряється закону трьох стадій: народження, розквіт, загибель, а тому доходить висновку, що потрібно «докорінно переосмислити саме поняття прогресивності, поступальності соціально-історичного процесу» [83, с. 319]. Спільним для цього напрямку є заперечення моністичного підходу до розуміння історії та нелінійний характер її розвитку. Отож представники неklasичного напрямку відмовляються від моністичного погляду на історію й розглядають її як поліцентричний процес. Учені цього напрямку відгукуються на нагальні проблеми історії, намагаються знайти відповіді на її виклики, проте між відповідями (теоріями) і дійсністю спостерігаємо суттєві розбіжності. З позиції метафізичної теорії особистості слід зауважити, що суб'єктом діяльності стала посередня людина, яка реалізовує пріоритет матеріального.

Неklasичний підхід І. Бойченко пов'язує з ідеєю монад. Зміст цього поняття учений пояснює в контексті індійської філософії як єдність брагмана (безособового абсолютного духовного начала) й атмана (суб'єктивної духовної першооснови суцього), тобто монада постає поєднанням об'єктивного й суб'єктивного. Філософ трактує цивілізації як монади історії та стверджує, що, незважаючи на їхню відокремленість, вони взаємодіють між собою [83, с. 328–329]. Отже, цивілізаційний підхід постає як нелінійний процес, сутність якого зумовлена пріоритетом матеріального, що реалізовує посередня людина. Цивілізації опинилися перед викликом нездатності посередньої людини до розв'язання суперечностей, що було зрозуміло ще А. Печчеї. Некласичні концепції філософії історії стверджують, що не можна віднайти єдину, філософську (метафізичну, онтологічну, епістемологічну) основу історії.

В. Постнеklasичний підхід у філософії історії пов'язаний з іменами Ф. Анкерсмита, В. Вжосека, А. Данто, П. Рікера, Х. Уайта, Є. Топольського та ін. Учені цього напрямку відчують, що філософські концепції не можуть дати відповіді на виклики історії, і причину цього вбачають у недосконалому методі дослідження, тому зосереджують увагу на пошуку нових. Постнеklasичний напрям пов'язаний з переосмисленням класичної теорії пізнання та

ідеї трансцендентального суб'єкта діяльності. Суттєвий внесок у теоретичні основи цього методу зробив французький філософ П. Рікер (1913–2005), який уважав, що не може бути повної відповідності між теорією й реальністю. Розвиток постмодерністських концепцій філософії історії розпочався з критики методологічних засад класичної філософії історії за те, що не можна перевірити метафізичні засади буття, за абсолютизацію загального й ігнорування конкретного, тоді як науковий підхід потребує критеріїв.

П. Рікер усвідомив практичну значущість філософії історії та її вплив на свідомість людини й політику: по-перше, вона з середини ХІХ ст. виконує посередницькі функції між владою й людиною та впливає на політику [449, с. 191, 193]; по-друге, має допомагати людині з'ясувати проблему: яким мусить бути суспільство, щоб воно відповідало потребам удосконалення людини [449, с. 29]. П. Рікер визнає, що не всі концепції історії здатні виконувати цю роль. Складність проблеми полягає в тому, що у філософії історії перетинаються різні підходи до розуміння істини, передусім політичні. На противагу марксистському розумінню філософії історії як єдино правильному філософ наполягає на множинності інтерпретацій історії, доводячи, що ілюзії історичної єдності ґрунтуються на тому, що нібито існує безперервна траєкторія, єдина тривалість, яка синхронізує історію. Філософ критикує таку позицію, яка прагне того, щоб усі події історії утворювали єдиний потік [449, с. 194]. Філософ намагається внести уточнення в розуміння істини. Питання істини виникає не випадково, оскільки ХХ ст. остаточно втратило метафізичні основи суспільного буття, що сприяло народженню тоталітарних режимів. П. Рікер критикує догматичну (марксистську) філософію історії, яка спотворила процес пізнання й негативно впливала на політику, зокрема на політичну свідомість народних мас. Вважаємо, що саме цим було детерміновано роздуми про необхідність переосмислення поняття істини.

Щоб з'ясувати зміст поняття «істина», П. Рікер звертається до досягнень християнства, яке пов'язало істину з особистістю й висловило її у твердженні: Істина-Особистість [449, с. 185]. Філософ дискутує з християнством і протиставляє істині Одкровення наукову істину, яка, на його погляд, прагне визволити дух. На жаль, П. Рікер не зрозумів, що об'єкт цих істин різний. У

першому випадку істина стосується духовного життя людини, а в другому має об'єктивний характер. Усвідомлення Істини як особистості не може бути продуктом розумових зусиль. Зв'язок істини з духовними якостями людина усвідомлює не за допомогою розуму, практичну діяльність, а через віру в можливість власного вдосконалення, виходу за межі безпосереднього досвіду та власного егоїзму. Роздуми про проблему істини приводять П. Рікера до висновку, що філософи разом з істориками залишаються на банальному рівні її розуміння [449, с. 197]. Для подолання спрощених уявлень про істину філософ ставить перед науковцями такі завдання. По-перше, слід визнати складність і множинність істини. По-друге, суспільство має досягти такого рівня, щоб наукові пошуки істини мали незалежний характер. По-третє, у вченого має бути відраза до релігійної й політичної апологетики істини. По-четверте, необхідно відокремити суспільні науки від влади й мати свободу критики політиків. Філософія має «демаскувати як брехню ідею *єдиного й вичерпного* діалектичного розуміння соціальної динаміки». По-п'яте, християни мають віднайти «*есхатологічний* смисл єдності істинного значення цього „Судного дня“, що несподівано прийде, „як ото приходять злодій“, і завершить „історію“, „підсумувавши все суще в Христі”» [449, с. 199].

Очевидно, що ці роздуми про істину, з одного боку, були реакцією на тоталітарні політичні режими та їхні претензії на монопольну істину, а з іншого, – це дискусія з християнськими поглядами на історію. Претензії П. Рікера до марксистської філософії та практики соціалізму доречні, натомість претензії до християнства свідчать, що філософ не оволодів християнським ученням про особистість, не розпредметив християнські символи й образи: есхатологія, «Судний день», роль і значення Христа для історії. Причина? Ігнорування метафізики, не розібрався в діалектиці єдине – множинне. Щоб не бути голослівним, запропонуємо власне розуміння християнської термінології та образів. Так, есхатологія означає кінцевий смисл історії, пов'язаний з ідеєю особистості та духовним удосконаленням людини. Історія розвивається під впливом діяльності особистостей і в напрямі вдосконалення людини до особистості. «Судний день» – це коли під тиском проблеми «Бути чи не бути життю на планеті Земля» людина змушена буде переосмислити власні уявлення про себе,

почне судити себе й каятися за свій егоїзм. Проблема ролі та значення Христа в історії – це проблема ролі та значення особистості. Дискусія П. Рікера з християнством свідчить про те, що філософ стоїть на позиціях пріоритету матеріального. Істини в матеріальній і духовній сферах різні за їхньою природою та процесом пізнання. Пізнання в матеріальній сфері відбувається за схемою: від конкретного до загального, тоді як у духовній – від загального до конкретного. Сприйняття людиною християнських сутностей відбувається через знаходження образу цієї сутності в собі. Віднайти цю істину емпіричним шляхом у собі складно, оскільки це потребує внутрішньої революції – виходу в трансцендентне. Єдиний шлях – це віра в те, що ця істина є в тобі. Реалізація цієї сутності може спиратися лише на віру, релігійну чи філософську. У контексті роздумів К. Ясперса щодо філософської віри П. Рікер пов'язує питання віри зі смыслом і мужністю [449, с. 103]. Дійсно, визнання того, що істина перебуває в тобі і ти сам є її носієм, потребує мужності.

Доволі конструктивними є роздуми П. Рікера щодо ролі та значення смыслу в історії. Філософ розглядає історію як «пришестя» смыслу. У цьому процесі пізнання він створює образи «короткої» й «довгої» дороги. Під «короткою» розуміє самопізнання людини, а під «довгою» – процес розвитку людської свідомості взагалі, які за їхнім змістом є тотожними [449, с. 41]. Людина, пізнаючи себе, іде шляхом, яким крокують й інші – людство. Отже, свідомість окремої людини подібна до узагальнених якостей суспільної свідомості.

Безумовно, філософ сприяв подоланню марксистських уявлень про філософію історії та обговоренню проблеми, що є істиною в історії, але конструктивних відповідей на нагальні питання не залишив. Водночас постає питання: чи можна знайти істину, якщо не визначено метафізичні засади буття? Відсутність точки опертя (метафізичних основ буття) змушує шукати їм заміну. Таку заміну постмодерністська філософія історії намагається знайти в метафорі. У гуманітаристиці склалося два підходи до розуміння ролі та значення метафори. Дослідимо їхні основні положення.

У першому підході роль і значення метафори оцінюють доволі критично. Е. Кассирер, досліджуючи витоки метафори, підкреслював її спорідненість із міфологічним мисленням, саме в міфології він убачав витоки метафори. Філософ указав на

особливість метафори – перенесення назви з одного об'єкта на інший, який подібний до базового [249, с. 35]. З таким змістом метафори погоджувалися й інші дослідники [400, с. 70; 447, с. 44]. Е. Кассирер виокремив ще одну важливу особливість метафори: за її допомогою ознаки частини переносять на ціле. Якщо для художнього пізнання це має сенс, то для наукового й філософського пізнання це неприпустимо: не можна зміст цілого пояснити, виходячи зі змісту частини. Х. Ортега-і-Гассет визнавав використання метафори в гуманітаристиці, але наголошував, що в науці вона виконує допоміжну роль. Пізнавальні можливості метафори іспанський філософ убачав у тому, що вона, з одного боку, робить думку доступнішою для читача, а з іншого, – необхідна самому дослідникові для того, щоб об'єкт став зрозумілішим [400, с. 71–72]. Х. Ортега-і-Гассет висвітлив філософський зміст метафори: вона допомагає розкрити універсальні відносини між суб'єктом і об'єктом, уподібнюючи їх іншому відношенню, а саме зводить загальне відношення між суб'єктом і об'єктом до простішого, що буде доступнішим для сприйняття [400, с. 77]. Доволі скептично ставився до використання метафори у філософії британсько-американський філософ М. Блек (1909–1998), який уважав, що метафора відіграє в науці демонстраційну роль, а її використання у філософії небезпечне [71, с. 161, 169]. Так, метафора наближає об'єкт до суб'єкта, але не дозволяє висловити сутність явища на понятійному рівні. Метафора підміняє понятійне мислення. Американський філософ Д. Девідсон (1917–2003) звертав увагу, що в метафорі слова необгрунтовано набувають розширеного значення й нового смислу. Філософ критикує використання метафори для пізнання історії й доводить, що метафора має буквально значення, убачати в ній прихований зміст – це помилковий шлях [198, с. 176, 189, 192]. Узагальнюючи, зауважимо, що метафора – це образне трактування об'єкта, а тому її не можна беззастережно переносити в наукову діяльність і здійснювати на її основі наукові й філософські дослідження. Метафора має право на існування, але як допоміжний пізнавальний засіб.

П. Рікер обгрунтовує інший підхід до розуміння метафори, заперечуючи роздуми А. Блека, Д. Девідсона, Х. Ортеги-і-Гассета, А. Річардса, і розвиває семантичну теорію метафори, у якій доводить, що вона здатна відображати сутність реальності. Філософ

стверджує: «Яскравість метафор полягає в їхній здатності «показувати» сенс, який вони виражають» [446, с. 417]. У процесі обґрунтування своєї теорії П. Рікер, уважаємо, припускається логічних помилок. Зокрема, він пише: «Бачити подібне – значить бачити однакове...» [446, с. 422]. Подібне він ототожнює з однаковим. Серйозні гносеологічні й логічні помилки робить П. Рікер, коли метафору покладає в основу формування понять [446, с. 422], тобто заперечує логічний шлях їх формування. Своїми працями П. Рікер обстоював використання метафор у філософії історії, що призвело до необґрунтованого плюралізму. Безумовно, ці роздуми П. Рікера суттєво впливали на розвиток постмодерністської філософії історії, яка пішла шляхом виявлення множинності, а метафору використовували як методологічне підґрунтя. За допомогою метафори постмодерністська філософія історії сформулювала метафоричну модель історії. Такий підхід до розуміння філософії історії за його сутністю – це редукціонізм, зведення складного до простого, до того, що зрозуміло здоровому глузду.

Одним із фундаторів постнекласичного підходу є американський філософ А. Данто (1924–2013), який у праці «Аналітична філософія історії» (1965) виокремлює субстанційну й аналітичну течії у філософії історії. Субстанційні концепції ґрунтуються на рефлексивному осмисленні історії, що має сприяти формуванню цілісних уявлень про історію, проте змістом аналітичних концепцій є хронологічне впорядкування подій [167].

Американський історик і філософ Х. Уайт (1928–2018) у праці «Метаісторія. Історична уява в Європі ХІХ століття» (1973) дійшов висновку, що історичне дослідження поєднує науковий аналіз із літературними прийомами, які суттєво впливають на сприйняття історії. Х. Уайт в принципі визнав обмеженість постмодерністських концепцій філософії історії, але не відмовляється від них, а зосереджує увагу на пошуку нових методів дослідження. (Учений класифікує можливі стратегії дослідження історії: 1) пояснення за допомогою різних видів доведення; 2) трактування на основі сюжету; 3) тлумачення на основі звернення до ідеологічного контексту. Кожну з трьох стратегій було поділено на чотири напрями. Перший: доведення унікальності історичних подій та історичних осіб, що дістало назву *формізму*. Другий: дослідження, орієнтоване на з'ясування законів – *механіцизм*. Третій: поєднання окремих подій в органічне ціле та їх структурування навколо інтегральної сутності історичного процесу –

органіцизм. Четвертий: дослідження історичних подій у контексті з іншими подіями, що отримало назву – *контекстуалізм*. Х. Уайт відмітив, що філософи й історики виявляють деяку ворожість до механістичної й органіцистської стратегії, оскільки вважають, що вони перебувають під впливом метафізики або релігійних догм. Така орієнтація не дозволяє піднятися історії до рівня «точної науки» [562, с. 33–40]. На сприйняття історії суттєво впливає «сюжет» дослідження, що може реалізовуватися як роман, комедія, трагедія й сатира [562, с. 27–30]. З одного боку, специфіка сюжету висвітлює сприйняття дослідником історичних подій, а з іншого, – відображає особливості історичних подій. Х. Уайт вважає, що в кожному історичному дослідженні так чи так наявний ідеологічний компонент, оскільки вчений не здатен вийти за межі власних ідеологічних уподобань [562, с. 42–46]. На основі комбінаторного аналізу зазначимо, що може бути 66 варіантів дослідження й трактування історичної події. Різна комбінація цих підходів утворює неповторний стиль дослідження). Після появи праці Х. Уайта тропи й метафора стали системоутворювальними принципами історичного дослідження, які формують понятійний апарат дослідження.

Рефлексуючи над запропонованими дослідницькими стратегіями, Х. Уайт зауважує: «Я не можу стверджувати, що одна концепція історичного знання більш „наукова“, ніж інша, не проявляючи упередженості...» [562, с. 46]. Позитивом висновків вченого є те, що він не обмежується з'ясуванням формальних підходів до аналізу історичного процесу, а ставить питання про критерії, на основі яких можна зрозуміти сутність подій, тлумачити документи та вчинки історичних діячів [562, с. 493], але таких критеріїв не сформулював. Критично осмислюючи результати свого дослідження, Х. Уайт зауважує, що було б цікаво проаналізувати форми історичної свідомості в поєднанні з типами особистостей, але вчений відмовляється від власної думки під впливом двох причин: перша – філософія не може запропонувати усталеної теорії особистості; друга – не вірить у те, що з'ясування типу особистості історика допоможе пояснити суть історичної події [562, с. 496–497]. Дослідника також турбує те, що більшість історичних мислителів XIX–XX ст. іронізують щодо історії. Філософ замислюється над проблемою подолання такого ставлення й пов'язує це з моральними й естетичними якостями вченого. Заслуговує на увагу така самокритика щодо професійних і моральних якостей колег. Наприкінці свого дослідження Х. Уайт нагадує роздуми Р. Коллінгвуда про те, що дослідження історії залежить від якостей самого історика [562, с. 500]. Яким же має

бути рівень духовного розвитку вченого, його інтелектуальний і професійний потенціал, щоб він міг забезпечити об'єктивний виклад історії? На цьому найцікавішому запитанні закінчується дослідження. Підсумовуючи погляди Х. Уайта, зазначимо, що в його праці йдеться не про дослідження філософських проблем історії, а лише про методи пізнання.

Постнекласична філософія відкрито виступає проти метафізичних основ філософії історії, проте з часом настає певне розчарування у власних досягненнях і Ф. Анкерсміт пропонує повернення до історичного досвіду. Філософ закликає безпосередньо вивчати історичні події і на основі цього заперечує герменевтичний, семіотичний, деконструктивістський, тропологічний напрями у філософії історії [18, с. 160–162]. Учений визнає, що у філософії історії з'явилося безліч концепцій, які не прояснюють зміст історичних подій, а навпаки ускладнюють, що, вважаємо, свідчить про кризу постмодерністської філософії історії.

Польський філософ та історик Є. Топольський (1928–1998) розвиває нарративний напрям у філософії історії. Запропонований підхід містить три органічно пов'язані підструктури: інформаційну, переконувальну та теоретично-ідеологічну. Системоутворювальним елементом нарації є ідеологічно-теоретична структура, бо від неї залежить підбір джерел, система аргументації, структуризація матеріалу. Рефлексуючи над власним підходом, учений піддає сумніву можливість об'єктивної істини щодо розуміння історії й відстоює позицію плюралізму [552, с. 341–342]. Філософ відмовляється від класичної (кореспондентської) теорії істини й доводить, що «осягнення істини – це суспільний процес на шляху її конструювання» [552, с. 357]. Безумовно, такий підхід створює додаткові можливості для осмислення історії, але це має зворотний бік: зростає можливість маніпулювання суспільною свідомістю на тих підставах, що кожен дослідник має право на власну думку, а це призводить до релятивізму, розмивання уявлень про об'єктивність. З цього приводу зазначимо, що цю ситуацію із запереченням класичної теорії істини доволі успішно використовують політики для маніпулювання свідомістю й поведінкою народних мас. Тому наголошування на нарації як магістральному шляху до об'єктивності є перебільшенням. Зазначений негативний момент модерністської концепції істини визнає і Є. Топольський, зауважуючи, що «це відкриває шлях для

різноманітного тиску і впливів у ході конструювання нарації» [552, с. 358].

Є. Топольський погоджується з тим, що жодна нарація не може відмежуватися від ідеології. Учений зауважує, що ідеологічну позицію дослідники зазвичай не артикулюють, але вона завжди наявна в дослідженні, тому пропонує відокремлювати теоретичні постулати від ідеології. Для цього філософ наголошує на важливості етичної позиції вченого. Безумовно, з цим варто погодитися. Роздуми про об'єктивність історичного дослідження приводять Є. Топольського до необхідності визначити базові відомості й твердження про історію, на основі яких відбувається пошук метафор, що репрезентують дійсність та надають можливість об'єктивно її досліджувати [552, с. 372–375]. Учений визнає необхідність загальних понять в історичному дослідженні: зростання, занепад, поступ, еволюція, злет, падіння, які дозволяють концептуалізувати нарацію. Серед факторів, що суттєво впливають на історичний процес, він наголошує на важливості ролі героїв, які є витвором суспільства й постають ініціаторами, організаторами – інтеграторами історичних подій [552, с. 306–308], проте Є. Топольський не зміг визначити причини їхнього впливу на історичні події. Незважаючи на це, герої посідають почесне місце в структурі нарративу. Метафоричний підхід до історії філософ трактує як різновид конвенційної істини [552, с. 377]. Так місце класичної істини у філософії історії займає конвенційна істина.

Сучасний польський філософ В. Вжосек виокремлює два підходи у філософії історії: класичний (орієнтується на дослідження історичних подій) і некласичний (досліджує соціальні явища та процеси [102, с. 28, 37, 133]). Філософ пропонує таке трактування відмінностей між класичним і модерністським розумінням історії: «Модернізм пропонує такий алгоритм міркувань: якщо ти зрозумієш світ, тоді зможеш зрозуміти й вписану до нього людину. Водночас традиційна історія „безпосередньо” шукає сенс людської дії, мотивів, намірів, поводить немовби „знизу”» [102, с. 139]. Уважаємо, що зміст класичного підходу визначено не зовсім точно. Класична філософія історії досліджує, наскільки дії історичних осіб відповідають метафізичним основам буття та сприяють розвиткові людини й суспільства. Польський філософ розширив уявлення про метафори, які можна покласти в основу постмодерністських концепцій

філософії історії: «Людина є вовком», «Бідняки є неграми Європи», «Суспільство є морем», «Суспільство – це організм» [102, с. 59]).

На думку В. Вжосека, постнекласична філософія ставить собі в заслугу те, що вона не дає оцінок історичним подіям, а описує їх на основі базових сенсів культури. Це дозволяє подолати суперечності в трактуванні історії, коли події осмислюють або з позиції науки, або з позиції літератури [102, с. 57]. Уточнімо ці роздуми. Осмислюючи підхід до історії з позиції метафор, зауважимо, що метафора має на собі печатку культури, яка, за оцінками П. Сорокіна, є чуттєвою, ідеальною або ідеаціональною, тобто культура не є універсальною системою координат. Об'єктивною системою координат є первоначала буття, або те, що Р. Коллінгвуд назвав «ідеєю історії». З якої б позиції історик не досліджував події, він фіксує зміни, але для їх розуміння потрібна система координат, яка допомагатиме зафіксувати ці зміни щодо суспільства, людини та її свідомості. У будь-якому разі історик описує події з позиції змінність / сталість, тяглість / змінність [102, с. 49]. Зазначимо, що запропонована польським філософом система координат є відносною, оскільки не визначено «точку опертя». На основі метафізичної теорії особистості пропонуємо осмислювати події з позиції знеособлене / особистісне. Уважаємо, що така позиція примушуватиме вченого об'єктивно досліджувати історію, використовувати більш аргументовану систему доказів, відмовитися від ідеологічних уподобань і дійти до метафізичних основ буття.

Підсумовуючи методологічні й гносеологічні можливості нарративного підходу у філософії історії, зауважимо, що його позитивом є прагнення до цілісності, бажання відокремити теорію від ідеології, пошук базових історичних відомостей і тверджень. Негативом є те, що метафора не може замінити методологічних засад дослідження. Відокремити історію від ідеології так само неможливо, як відокремити історію від метафізики. Дискусії в постмодерністській філософії історії відбуваються переважно у двох напрямках: критика лінійності історії та сперечання навколо проблеми «кінця історії». Розмови про кінець історії пов'язані з абсолютизацією модерних основ буття: ліберальної свободи, формальної рівності, а точніше з принципами *мати й володіти*. Змістовну недосконалість постмодерністських концепцій філософії історії відчувають і самі творці цього напрямку, наприклад,

Ф. Анкерсміт так висловився про цей факт: «Постмодернізм – номіналістична версія історизму» [682, с. 277]. Отже, постнекласична філософія історії на основі метафор досліджує те ж саме, тобто об'єкт залишається незмінним, змінюються лише засоби дослідження. Якщо спекулятивна філософія історії відкрито визнавала дух (свідомість особистості, активної меншості) рушійною силою історії, то в постмодерністській філософії історії об'єктом дослідження постає свідомість пересічної людини. Заперечення лінійної схеми історичного процесу, увага на випадковостях і кінченості історії стали предметом дослідження постнекласичної філософії, а фундаментальні проблеми смислу історії, історичної істини та суб'єкта діяльності опинилися поза межами осмислення.

До постнекласичного напряму філософії історії в Україні відносимо концепції О. Єременка, В. Кізіми. Як ми вже зазначали, постмодерністські концепції зазвичай критикують попередні теорії за їхню цілісність. В. Кізіма переосмислює поняття цілісності й трактує його як «тотальність», особливу цілісність, що, трансформуючись, зберігає себе, свою ідентичність і є формоутвореннями одного й того ж [256, с. 12]. З цієї позиції історія постає варіаціями тотальності, а окремі цивілізації є рівновартісними й між ними має бути узгодженість. На основі тоталогічної методології В. Кізіма намагається сформулювати новий підхід до філософії історії. Філософ визнає взаємозв'язок форм суспільного буття зі світоглядними й соціально-політичними установками та уявленнями людини й пропонує таку періодизацію історії: відносини первісної общини – культура одухотвореного світу; політична організація суспільства – культура порядку (Космосу, Логосу); імперська система (відносини центр-периферія) – культура еманациї (Бога); товарні відносини – культура речей; відносини причинності й сили (XX ст.) – культура політичної волі й насильства; тотальні відносини (XXI ст.) – культура відповідності (сизигії) [254, с. 156].

Неважко побачити, що запропонована модель нагадує періодизацію суспільно-економічних формацій Маркса. Філософ став на позицію, відповідно до якої внутрішній світ людини є інверсією (трансформацією, перевтіленням) зовнішніх умов буття, це свідчить про те, що дослідник поділяє матеріалістичне розуміння історії. Водночас В. Кізіма стверджує, що людина є *«центром цієї інверсії, який уособлює зростаюче*

взаємопроникнення самості людини й соціуму...» [254, с. 157]. Уважаємо, що можна стверджувати й про зворотній вплив: суспільні форми буття є інверсією рівня духовного розвитку людини. На думку В. Кізіми, взаємовпливи структур внутрішнього світу людини й форм суспільного буття мають невичерпний характер. В умовах глобалізованого світу людина мусить навчитися жити в єдності з людською спільнотою й природою. Для цього їй потрібно сформувати в собі здатність до інтегрального сприйняття світу. «Здатність людини до інтегрального переживання є свідченням її здатності до *одночасної присутності скрізь*, хоча й *різною мірою*...» [254, с. 181]. Отож інтегральне переживання постає як сутність людини, як її здатність цілісно сприймати буття й відчувати єдність із ним. Здатність до інтегрального переживання філософ відніс до людського роду, не знайшовши того типу людини, який спроможний реалізувати цю закономірність.

Цікавим і плідним є дослідження О. Єременка, який ставить собі за мету з'ясувати проблему: «*Як людина творить історію*» [208, т. 1, с. 18]. Відомо, що результати діяльності людини в будь-якій сфері залежать від її інтелектуального потенціалу. На жаль, філософ не поставив питання про внутрішні якості людини. Не з'ясувавши зв'язку між внутрішніми якостями актанта (суб'єкта подій) та змістом і результатом подій, філософ вдався до формального аналізу і досліджує події з позиції: свобода – необхідність, можливість – дійсність, детермінізм – цілепокладання, належне – суще, майбутнє – минуле та ін. [208, т. 1, с. 221]. У такому підході, безумовно, є сенс, але варіанти розвитку подій залежать від внутрішніх якостей суб'єкта історичних подій. Для аналізу змісту подій О. Єременко вводить поняття подієма (рос. событема), яку трактує як ідею події, і вважає, що на передньому плані подієми перебуває ідея можливого й належного [208, т. 1, с. 357]. У цих роздумах є певний зміст, але на основі метафізичної теорії особистості та двох парадигм буття людини це твердження варто уточнити. В історії є дві принципові подієми: знеособлена та особистісна. О. Єременко робить спробу з'ясувати онтологічне підґрунтя подієвості. «Глибинною основою подієвості є гетерогенність, різнорідність сущого...» [208, т. 2, с. 338], яка є причиною зла, а світова історія – це арена боротьби добра і зла [208, т. 2, с. 359]. Варто уточнити ці роздуми. Як уже зазначалося, онтологічною сутністю подієвості є наявність двох

способів буття людини: знеособленого й особистісного. Їх протилежність породжує історичну й культурну подієвість.

Намагаючись з'ясувати основу суспільного буття, О. Єременко заперечує марксистське розуміння історії, зокрема ідею про базис і надбудову. «Основним чинником суспільного розвитку <...> є той чинник, який самі люди цієї епохи вважають основним» [208, т. 2, с. 218], тобто що людина визнає, те і є основним чинником розвитку. Зазначений підхід філософ називає принципом довіри до епохи. Висловимо свої думки з цього приводу. В умовах знеособленого буття, пріоритету матеріального над духовним рушійною силою історії є матеріальний чинник, натомість в умовах особистісного буття, пріоритету духовного рушійною силою буде особистість. Тому принцип довіри до епохи – продукт абсолютизації свідомості пересічної людини.

У процесі пошуку філософської відповіді на питання: що є історія, О. Єременко пише: «Історія є боротьба людини проти власної природної сутності за набуття культурної (історичної, істинно людської) сутності. Але чи не є це її боротьба з самою собою? *Історія є зусилля людини, яке конструює саме себе та спрямоване на перетворення людиною самої себе.* З ким би не змагалася Людина: чи то зі Світом, чи то з Богом, чи то з Сатаною, – завжди вона виявляє в Противнику свої власні риси» [208, т. 2, с. 235]. Перетворення самого себе – це вдосконалення й самовдосконалення людини. У цьому контексті погляди З. Баумана, М. Бердяєва, О. Єременка, Ж.-Ж. Руссо й автора цих рядків збіглися, але це християнська позиція на сутність суспільного буття й історії! Незважаючи на те, що О. Єременко визнає, що історія – це самобудування людини, він відстоює позицію, що історія не має смислу, а приписувати історії смисл – це ідеологізувати суспільне буття. «Єдиним реальним смислом історії є чисто подієвий смисл» [208, т. 2, с. 316]. На думку О. Єременка, в історії змагаються два типи людини: одні орієнтуються на дійсне (реалісти, консерватори, реакціонери), а інші – на можливість (мрійники, прогресисти, революціонери) [208, т. 2, с. 319–320]. Перший тип людини необхідний для існування соціуму, другий – для його розвитку. Говорячи про два типи людини, філософ визнав розподіл людей на ступені духовного розвитку, хоча відкрито про це не пише. Перший тип – це посередня людина, яка керується матеріальним, повсякденним, другий – особистість, яка орієнтується на розвиток.

Узагальнюючи дослідження О. Єременка, зазначимо, що філософ увів продуктивні поняття й ідеї: подієма, аналіз історії крізь призму категорій свобода – необхідність, можливість – дійсність, детермінізм – цілепокладання, суще – належне та ін. Заслуговує на увагу висновок, що історія є боротьбою людини зі своєю сутністю, із самою собою. Дійшовши такого висновку, філософ не наважився довести його до логічного завершення: людина як родова істота бореться за реалізацію власного особистісного потенціалу, що і є смыслом. Філософ визнав принцип духовної ієрархії, проте зв'язок між внутрішніми якостями людини та змістом історичних подій залишився нез'ясованим. Поставивши собі завдання усвідомити онтологічну основу історії, О. Єременко став на позиції суб'єктивізму: який чинник людина вважає об'єктивним, той і є вирішальним.

Підсумовуючи розвиток постнекласичних концепцій філософії історії, зазначимо: по-перше, не сформувалося загальноновизнаної класифікації, а тому є плутанина між назвами і змістом підходів; по-друге, постнекласичні концепції філософії історії не сформулювали спільних методологічних засад дослідження, а обмежилися метафорами; по-третє, не визначено критерії задовільної / незадовільної інтерпретації; по-четверте, у постнекласичних концепціях філософії історії відсутня проблематика змісту, смыслу історії та суб'єкта історичної діяльності. Постмодерністська філософія історії поставила собі за мету подолати недоліки попередніх концепцій на основі метафори та мови, але сама опинилася в стані кризи. Криза філософії історії як науки зафіксувала кризу самої історії. Цей факт у 1995 р. сучасний британський історик і соціолог П. Джойс висловив як кінець соціальної історії [696, с. 73–92]. Для додаткового обґрунтування наведемо роздуми А. Бергсона, який у першій третині ХХ ст. зауважив, що соціальна еволюція себе вичерпала, має початися еволюція психологічна. Роздуми А. Бергсона й П. Джойса варто інтерпретувати як вичерпаність знеособленої парадигми буття людини.

Постнекласичні концепції виявилися безсилимими дати відповідь на виклики історії. Причини? По-перше, вихід у нову якість суспільного буття пов'язаний із звільненням від минулого досвіду, застарілими поняттями, що потребує інтелектуальних і духовних надзусиль, для подолання певних соціально-політичних міфів і

філософських зокрема. Говорячи про специфіку сучасної цивілізації, Ф. Анкерсміт зауважує, що вона має набратися мужності пережити власне самогубство [18, с. 501–502]. По-друге, проігнорували надбання К. Ясперса щодо смислу історії. По-третє, не було ані суспільного, ані політичного замовлення від суспільства. По-четверте, була втрачена фундаментальна ідея чотирьох ступенів духовного розвитку людини.

Г. Парадигмальний підхід до розуміння філософії історії ґрунтується на метафізичній теорії особистості й двох парадигмах буття людини. Метафізична теорія особистості доводить, що рівень розвитку людини як суб'єкта історичної діяльності суттєво впливає на зміст суспільного буття. Цю закономірність вперше описав Платон, мовою структурного аналізу вона дістала назву ізоморфізм. (Для довідки зазначимо, що взаємовпливи здібностей людини й суспільних форм буття досліджували французький філософ Ж. Кондорсе (1743–1794), який уважав, що прогрес є результатом розвитку людських здібностей [267, с. 39]; німецький філософ Й. Гердер (1744–1803) доводив, що розвиток «духовних сил», «органічних сил» окремої людини є продуктом історії людського роду [135, с. 228–230]; І. Кант стверджував, що громадянське суспільство має створити необхідні умови для розвитку й удосконалення природних задатків людини [235, с. 18–19]; Г. Гегель зберігає традицію, пов'язану з ідеєю Ж. Кондорсе, й аналізує історію в контексті потреб, інтересів і здібностей людей [131, с. 20]. Отож у філософії історії є традиція дослідження історії в контексті духовного потенціалу людини. На жаль, із формуванням концепту «кожна людина – особистість» цю традицію було втрачено).

Ідею парадигмального підходу до розуміння історії достатньо яскраво простежуємо у філософії Й. Фіхте. Філософ виокремлює дві головні епохи в розвиткові людства. Перша – життя людського роду відбувається поза межами розуму. Друга – життя розбудовується відповідно до розуму, оскільки в людини є потреба до розумного життя [580, с. 366–367, 397]. Погляди Й. Фіхте ґрунтуються на твердженні: розум є законом життя для людини й суспільства. На першій стадії розум підпорядкований інстинктам, тоді як на другій він стає повноцінним суб'єктом діяльності. Перша епоха існує під виглядом добра: матеріальні цілі проголошено найвищими цілями буття. Вичерпаність першої стадії людського буття Й. Фіхте пояснює тим, що мета людського життя має перебувати поза межами безпосереднього існування: «Людина <...> мусить мати мету, яка лежить поза цим життям» [577, с. 189]. Кожна історична епоха ґрунтується на тих чи тих ідеях. Епоха, що

не має ідей, є порожньою. Сучасну йому епоху філософ називає епохою порожньої свободи, яка зробила суттю все спрощене й примітивне [580, с. 379, 432]. Сходження до вищого рівня розвитку людство має вистраждати. Отже, Й. Фіхте виокремлює два етапи розвитку людства: несвідомий і свідомий, що пов'язані з різними типами людини: ницою, яка живе інстинктами, і шляхетною, яка має розвинену самосвідомість. У межах першого етапу панують матеріальні цілі й цінності, другого – удосконалення людини й суспільства. Звертаємо увагу, що для характеристики першого етапу розвитку суспільства Й. Фіхте послуговувався поняттям «інстинкт», що підкреслює: розвиток суспільства безпосередньо залежить від того, як швидко людина навчиться керувати власними інстинктами.

Уважаємо, що історію слід досліджувати як послідовну зміну різних етапів боротьби знеособленого з особистісним, або знеособленого зі знеособленим. Метафізична теорія особистості дозволяє з'ясувати проблему: хто є дійсним суб'єктом історії й суспільного буття? На нашу думку, суб'єктом історії є людина особистісного ступеня розвитку, яка діє з метою трансформації знеособлених структур в особистісні. Із зазначеної позиції суспільне буття існує лише там, де суб'єктом діяльності є особистість, натомість там, де суб'єктом є людина посереднього ступеня розвитку, здійснюються видозміни різних форм знеособленої парадигми. Напряму розвитку суспільства залежить від рівня духовного розвитку тих, кому належить пріоритет в історичних подіях і за ким підуть народні маси. (Подібних висновків доходять французькі мислителі Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі. Людину особистісного рівня розвитку вони називають концептуальним персонажем, який здатен змінювати напрям розвитку думки й суспільні форми буття [175, с. 80–109]. Намагаючись обґрунтувати роль концептуальних персонажів у функціонуванні суспільства, Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі спираються на ідеї французького поета С. Маларме (1842–1898), який таку людину назвав мімом. Останній не відтворює того, що існує, а продукує нове історичне бачення [175, с. 203–204]).

Сенс роздумів щодо змісту історії й суспільного буття полягає в такому: чи можлива така суть, що була б загальною для всього людства? Вважаємо, що на онтологічному рівні є єдність між історією різних народів, держав, і цю загальну суть ми виражаємо в понятті «особистісне начало». Особистість – субстанція історії й буття. Особистісне, як і будь-який інший суспільний феномен, може

з'явитися двома шляхами: стихійним або свідомим. Особистісне поки що реалізує себе на індивідуальному рівні, адже на суспільному воно не має можливості народитися, оскільки для цього потрібна відповідна теорія й зовнішні умови. Це змушує зробити висновок, що без відповідного філософського обґрунтування особистісне начало не зможе перемогти й реалізуватися в історії.

Взаємовпливи людини й суспільства усвідомлював ще Г. Зіммель. Існування людини, на його думку, підпорядковане подвійній детермінації: вона має реалізовувати свої індивідуальні цілі й водночас підкорятися загальному началу, тому опиняється в ситуації вибору. Для розв'язання цієї суперечності Г. Зіммель звертається до категоричного імперативу І. Канта й стверджує, що моральний закон має структуру природного, отож людина мусить свідомо його дотримуватися, незважаючи на будь-які обставини. Цей процес сходження людини до категоричного імперативу постає як еволюція культурних форм [217, с. 62], тобто історія є поєднанням рівня духовного розвитку людини з формами суспільного буття.

Осмислюючи досягнення Г. Зіммеля, французький філософ і соціолог Р. Арон (1905–1983) зауважує, що історія в усі часи пов'язана з «метафізикою людини» та її становленням [29, с. 141], отож історію як еволюцію суспільних форм буття слід досліджувати в єдності з людськими якостями. У 1936 р. Р. Арон захищає дисертацію «Критична філософія історії», у якій долає недоліки історизму й відстоює множинність теоретичних інтерпретацій суспільного буття [28, с. 116–117]. Множинність інтерпретацій учений доповнює думкою про множинність мотивів діяльності, проте підкреслює, що їх важко зрозуміти. Зазначені роздуми дозволили філософові подолати антиномію людини й суспільства. Р. Арон побачив суперечливість історії: з одного боку, її емпіричну множинність, а з іншого, – універсальність, персональність і орієнтацію на реалізацію людського призначення. Цю антиномію філософ намагається пояснити на основі таких тверджень: «людина є історією», людство «створює самого себе», історія є «виразом людської природи» [28, с. 432]. Власні роздуми Р. Арон поєднує з роздумами В. Дільтея й робить висновок про ідентичність людської природи та сутності історії [28, с. 451]. Отож мислитель чітко зафіксував зв'язок сутності людини й історії. Незважаючи на ці конструктивні висновки, Р. Арон заперечує

наявність у суспільстві й історії першодвигуна [28, с. 341]. Вважаємо, що філософ поспішив із таким категоричним висновком. У знеособленому суспільстві пріоритет належить посередній людині, вона визначає напрям і зміст його розвитку, а тому є першодвигуном. Критика історизму та потреба обґрунтування власної концепції приводять Р. Арона до необхідності визнати взаємозв'язок суб'єкта та об'єкта [28, с. 424]. Пізнання історії потребує рефлексії над людською сутністю, що надає можливість усвідомити єдність форм буття людини й суспільства.

На противагу каузальному розумінню історії, яке стверджувало, що в суспільному бутті діють закони, Р. Арон висуває ідею, що в суспільстві діють закони-тенденції [28, с. 328]. Філософ критикує каузальну систематизацію, хоча частково погоджується з висновками К. Маркса про те, що структура суспільства залежить від рівня розвитку економіки, але водночас зауважує, що це твердження не можна абсолютизувати, а тому пропонує в процесі аналізу історії виділяти *горизонтальні* та *наскрізні* класифікації [28, с. 336]. Останні здатні відтворювати об'єктивну ієрархію цінностей. У контексті наскрізної класифікації філософ відзначає роль еліти в розвиткові суспільства. Виокремлюючи знеособлену та особистісну парадигми буття людини, ми якраз і відтворюємо об'єктивну наскрізну ієрархію цінностей, пов'язану зі ступенем духовного розвитку людини.

На необхідності цілісного розуміння людини й суспільства наголошував і Х. Ортега-і-Гассет. Дослідження зв'язку між типом людини та типом суспільства Х. Ортега-і-Гассет вважав *завданням філософії*, зазначивши, що філософія має запропонувати нові підходи, для розкриття сутності людського «Я» й привести їх у відповідність зі світом [401, с. 57, 149], тобто започаткувати нові форми суспільного життя.

Зв'язок між якостями людини й формами суспільного буття знайшов подальше осмислення у філософії історії А. Лавджоя. В основу трактування історії від Платона до Великої французької революції він поклав принципи духовної ієрархії та повнотивдосконалення. Засновником цих принципів філософ уважав Платона: світ тим кращий, чим він різноманітніший. А. Лавджой простежує реалізацію цього принципу від його виникнення до XVIII ст. й висновує, що є два протилежні способи буття. Перший – побудований на ідеї абсолюта, який має позачасовий характер.

Щодо другого зауважує, що потойбічна ідея Блага є ідеєю неправдивого блага. Абсолютному, потойбічному благу Платона філософ протиставляє земне. Розвиваючи свої аргументи, він додає: «Абсолют, який є самодостатнім, одвічно досконалий і повний, не може бути ототожнений з Богом, який пов'язаний зі світом становлення, зміни, творчої еволюції...» [298, с. 334]. Отож філософ розчаровується у філософії Платона з огляду на те, що земний світ потребує інших основ й іншого уявлення про благо.

Підсумовуючи своє дослідження, А. Лавджой зауважує, що європейська думка й історія від Платона перебували під впливом двох протилежних концепцій буття-блага. Перший – абсолют позачасовий, який був не зрозумілий пересічній людині. Інша концепція буття орієнтувала людину на християнського Бога, який не відокремлював себе від людини, а розглядав її як рівну собі. Ці концепції суперечили одна одній, але їхню несумісність філософи й теологи намагалися не виносити на передній план. Поєднує ці підходи теорія еманациї. Знання, здібності, енергія, дух переходять від досконалих ступенів буття до недосконалих. Цей філософсько-теологічний дуалізм викликав дуалізм цінностей, що породжувало різне розуміння блага: благо потойбічне і благо земне. Останнє орієнтувало людину на пізнання речей і земного світу, що сприяло формуванню ідеї еволюціонізму. У XVIII ст. дві системи цінностей остаточно розмежувалися. Урешті-решт платонівська концепція світу трансформувалася на свою протилежність [298, с. 333]. Ланцюг буття, що тримався на ідеї блага як абсолюту та принципу духовної ієрархії, перетворився на процес становлення, у якому всі можливості мають право на реалізацію. Тобто процес розвитку має починатися не з вершини (Абсолюту), а знизу. Ці роздуми змушують А. Лавджоя зробити висновок, що ідея блага Платона продемонструвала свою вичерпаність. Розвиток буття на основі Платонової ідеї блага виявився невдалим філософським експериментом, і це відбулося тому, що світ перебуває в стані постійного становлення. Філософ висновує: «Не існує раціональних підстав, які визначають одвічно те, яким він має бути, і те, як багато зі світу можливого він має вмещувати в себе» [298, с. 339], отож філософ відмовляється від ідеї першооснови і стає на позицію тих, хто заперечував концепцію ланцюга буття.

Осмыслиючи еволюцію історії, А. Лавджой зауважує, що «шлях нагору» сходинками буття виявився нереалізованим,

оскільки не відповідав природі людини й суспільства. Європейська історія – це філософський експеримент, побудований на Платоновій ідеї блага. Дослідник визнає, що ідея зазнала невдачі [298, с. 336], тому була замінена протилежною ідеєю: не може бути досконалого суспільства [298, с. 257]. Модерна філософія заперечила великий ланцюг буття, коли вичерпалася віра в принцип духовної ієрархії. Водночас учений не заперечує необхідності вдосконалення суспільства. У цьому контексті філософ застерігає: «Не слід вважати, що, змінивши форми й механізми правління, ми зможемо вийти за межі людської природи, оскільки ця природа не може бути змінена, адже вона невід’ємна від самого устрою всесвіту...» [298, с. 212]. У цьому твердженні є попередження майбутнім соціально-політичним реформаторам: розвиток суспільства має відбуватися паралельно з моральним удосконаленням людини, проте цей висновок не варто абсолютизувати. Уважаємо, що зазнала невдачі не ідея Платона, це філософія й філософи втратили ідею ступенів духовного розвитку та принцип повноти-вдосконалення. Як наслідок, запанував принцип відповідності природи, а на людину вищих форм буття наклали анафему. Сьогодні стан відносин людини з природою та людини з людиною вимагає пріоритету духовного над матеріальним і відродження концепції онтологічних ступенів духовного розвитку людини.

Ідеї парадигмального підходу набули розвитку у творчості Я. Паточки. Говорячи про можливі форми буття людини й суспільства, він зауважує, що є лише дві форми: просте життя, яке за будь-яку ціну хоче жити, і життя, яке прагне до цілісності [416, с. 367–368]. Я. Паточка формулює засади власного підходу до філософії історії, виокремлюючи неісторичний період (природне буття людини), передісторичний період (наявність колективної пам’яті у вигляді писемності) і власне історичний період (виникнення метафізики) [416, с. 241]. На перших двох рівнях історії життя відбувається заради життя. Людською справою було лише забезпечення себе та своїх близьких засобами для існування. Передісторія ґрунтується на ексцентричному смислі буття людини. Натомість на третьому рівні людство рухається в напрямі смислового наповнення [416, с. 271]. Не обійшов увагою Я. Паточка проблему смислу історії, пов’язавши її з цінностями. «Людина не може жити без смислу, а саме без смислу цілковитого

й абсолютного» [416, с. 284]. Смысл життя окремої людини у філософа поєднаний зі смыслом історії, отожд Я. Паточка розвиває погляди К. Ясперса на історію.

Роздуми Я. Паточки про суспільне буття є логічним продовженням його думок про сутність людини. Щодо суспільного буття філософ виокремлює справжнє і несправжнє, а в справжньому – внутрішнє буття. «Історія означає передусім це внутрішнє буття <...> історія насамперед є історією *душі*» [416, с. 313]. Зміст суспільного буття філософ намагається пізнати за допомогою феноменології Е. Гуссерля, стверджуючи, що суспільне буття є феноменологічним [416, с. 363]. Буття людини – це свідомість, але очищена від застарілих нашарувань. Щоб зрозуміти суспільне буття, треба звільнитися (*erosche*) від попередніх філософських нашарувань. На жаль, ані Е. Гуссерль, ані Я. Паточка не сказали, чого слід позбавлятися. Уважаємо, що новітній філософії слід звільнитися від ідеологізованого концепту «кожна людина – особистість».

Досліджуючи зміст і майбутнє сучасної цивілізації, Я. Паточка доводить, що існують ірраціональна та раціональна фази розвитку цивілізації. Умовою трансформації ірраціональної фази в раціональну може бути лише тотальна раціоналізація суспільного буття. Це нове історичне утворення філософ називає поняттям «гіперцивілізація». Перехід до раціональної фази, на думку філософа, можливий лише в європейській цивілізації, яка висунула сама до себе вимогу діяти за принципами розуму. Особливу роль у такій трансформації відведено людині, яка має відчути себе автономним суб'єктом, здатним діяти відповідно до принципів розуму [Пос. за: 327, с. 468].

Намагаючись зрозуміти загальну логіку розвитку історії, А. Тойнбі підкреслює, що такою тенденцією є відмова від матеріального й наростання значущості духовного. Ця закономірність знайшла відбиття в християнстві. Цінності Земного Града поступово поступаються цінностям Града Божого. Християнські ідеї історик розглядає як проміжну стадію між теперішнім і майбутнім [547, с. 136–138]. Філософською мовою ці роздуми пропонуємо розуміти так: знеособлене буття має поступитися місцем особистісному, оскільки носієм духовного в історика постає особистість. Безумовно, наростання духовного – це не лінійний процес. Зростання духовного складника, за висновками

та історичними спостереженнями вченого, відбувається через страждання, коли людина й суспільство проходять через певні трансформації [547, с. 146–147]. У відповідь на історичні виклики людина мусить долати консерватизм, виходити за межі усталених уявлень, здобувати нові знання, розвивати власний соціально-психологічний, інтелектуальний і духовний потенціал та шукати нові форми організації суспільного життя.

Німецький філософ й історик Р. Козеллек (1923–2006), використовуючи ідею Г. Маркузе (філософія має сформулювати загальні категорії до розуміння історії [363, с. 293–294]), зазначає, що не може бути суспільства без спільних понять, оскільки вони відбивають дух часу й формують його. Для розуміння загальних закономірностей і тенденцій розвитку історії Р. Козеллек вводить поняття «простір досвіду» і «горизонт очікувань» й вважає їх метафізичними поняттями. На думку філософа, запропоновані поняття є індикаторами різних способів буття, на основі яких можна структурувати історичний час [262, с. 357–358]. Так, очікування в християнському світі ґрунтувалися на вченні про досконалість. Г. Ляйбніц ідею досконалості переніс у світське життя, а Ж.-Ж. Руссо ввів її в педагогіку. Ця логіка розвитку змісту горизонту очікувань на основі ідеї вдосконалення дозволила Р. Козеллеку дійти висновку, що історія є «процес поступального й наростаючого вдосконалення, який попри всі помилки та блукання зрештою має планувати та здійснювати сама людина» [262, с. 363]. Осмислюючи запропоновані філософом метаісторичні поняття, зазначимо: простір досвіду – це простір очевидного, тоді як горизонт очікування – це не лише простір майбутнього, але й належного буття. Уважаємо, що роздуми Р. Козеллека корелюють із запропонованою концепцією двох парадигм буття людини. Простір досвіду – це життя тілесної й посередньої людини, а горизонт очікувань – це життя особистості.

Ознаки парадигмального підходу та визнання ролі особистості в історії простежуємо і в російській філософії. Так, Х. Раппопорт у праці «Філософія історії в її найголовніших течіях» (1892) підкреслював роль і значення особистості в історії. Особистість є самостійним і найважливішим чинником історичного розвитку – початковим моментом, метою й важелем і водночас причиною та продуктом [444, с. 43, 47]. Якщо говорять, що особистість є початком і моментом, то акцентують увагу на тому, що людина є

об'єктом, а якщо ведуть мову про причину, то вона є суб'єктом і власних, і суспільних змін. Урешті-решт Х. Раппопорт висновує: «Особистість – це єдиний активний і свідомий чинник історичного процесу» [444, с. 48], яка діє відповідно до інтересів суспільства, що є її законом. Цей висновок має важливе теоретичне та практичне значення. Особистість протистоїть несвідомій масі та іншим об'єктивним чинникам. Слід сприяти розвиткові особистості, оскільки гальмувати її розвиток – це означає вести суспільство до деградації. Особистість мусить діяти відповідно до інтересів суспільства, що має бути законом.

Російський філософ Л. Карсавін (1882–1952) у праці «Філософія історії» (1923) максимально точно сформулював завдання філософії історії: дослідження первоначал суспільного буття в єдності з метафізичними засадами історичного знання [247, с. 15], з чим варто погодитися. Філософ вважає, що історія потребує ідеалу, а тому пише: «Пізнати історичну дійсність і її розвиток не можна без знання про <...> ідеал історії, який містить <...> можливість оцінки всіх моментів розвитку» [247, с. 247]. У глобальному контексті зміст історії філософ убачав у розвиткові людства як всеєдності, тому вийшов за межі соціально-класового розуміння суб'єкта історичної діяльності. Суттєве уточнення Л. Карсавін вносить у розуміння поняття «прогрес», зміст якого пов'язує не з матеріальною сферою, а з етичною – це рух до належного [247, с. 240]. Отож під впливом Жовтневого перевороту 1917 р. та громадянської війни в Росії Л. Карсавін усвідомив, що пізнання історії й політична діяльність потребують ідеалу, без якого історія перетворюється на хаос.

М. Бердяєв розпочинає аналіз філософських концепцій історії із твердження, що людство опинилося в стані грандіозного історичного перелому, а тому слід переглянути основні проблеми філософії історії [57, с. 4–5]. Філософ зауважує, що філософію історії не можна зводити до емпіричних історичних подій, а осмислювати історію слід з позиції тотожності суб'єкта й об'єкта, людини й історії. Історія є продуктом людського духу, і зрозуміти її можна лише шляхом пізнання духу [57, с. 16]. Як бачимо, М. Бердяєв успадковує основні положення гегелівської філософії, тому його не цікавить зовнішня історія. Філософію історії він пов'язує з духовним життям людини, з християнською ідеєю есхатології, яку трактує як відповідь на смисл світової історії.

Справжня філософія історії – це особлива форма духовного сприйняття світу, що притаманна лише християнській свідомості, яка синтезувала духовні надбання персів, еллінів, євреїв. Ці роздуми дозволяють М. Бердяєву дійти висновку, що християнство історичне [57, с. 26]. Богоявлення Христа філософською мовою слід розуміти як народження в людині особистісного начала. Саме це і є початком історії і водночас її смыслом, який полягає в опануванні людиною своєї внутрішньої – особистісної, духовної – сутності. Народження особистості (духовної людини) із старозавітної – це початок історії. Осмислюючи філософію історії М. Бердяєва, Р. Горбань зауважує, що «зустріч» людини з потребою духовного вдосконалення є початком рефлексії і внутрішньої революції [143, с. 104, 106]. Отже, з позиції М. Бердяєва духовна історія визначає земну. У філософії історії перетинається внутрішня й зовнішня історії. Змістом історії є не соціально-економічні, політичні події, а духовний розвиток людини, її моральне вдосконалення – формування особистості. (Для довідки зауважимо, що працю М. Бердяєва «Смисл історії» опубліковано в 1923 р., тоді як роздуми Р. Коллінгвуда про внутрішню й зовнішню історію оприлюднені в 1946 р. Отож пріоритет щодо трактування змісту історії з позиції внутрішнє – зовнішнє належить М. Бердяєву).

«Останнім» питанням філософії історії є питання свободи. М. Бердяєв висловлює думку, що начало свободи є водночас началом зла, і стверджує, що без визнання цієї суперечності метафізику історії пізнати не можна. Посилаючись на християнський міф про гріхопадіння, філософ стверджує, що «свобода зла і є справжня основа історії» [57, с. 61]. Постає запитання: який філософський зміст міфу про гріхопадіння? Він означає залежність людини від підсвідомого, отже, змістом історії є процес подолання людиною залежності від власного й колективного несвідомого. Традицію М. Бердяєва розвиває сучасний російський історик М. Гефтер, зауважуючи, що історія формується на основі внутрішніх якостей людини, проте з боєм визнає, що людина до цього часу не може дати відповіді на запитання: а хто вона є за її духовними якостями [137, с. 3–6].

С. Франк розвиває ідеї Л. Карсавіна, М. Бердяєва і виокремлює два підходи у філософії історії. Перший – прогресистський, у якому кінцевою метою постають цілі сьогоденного життя. Основний недолік цього підходу полягає в тому, що його прибічники «розглядають історію тільки як часовий процес, як зовнішню

сукупність і зміну різних періодів, як часову лінію, яка йде в неоглядну даль...» [585, с. 30]. Усупереч прогресистському напрямку філософ виокремлює справжню історію, яка має охоплювати духовне життя суспільства й самосвідомість людства [585, с. 30]. Отож змістом філософії історії в С. Франка є не зовнішні події, а духовне життя суспільства та його самосвідомість. У цьому підході буття людини й суспільства утворюють єдність.

Підсумовуючи погляди Х. Раппопорта, Л. Карсавіна, М. Бердяєва, С. Франка, М. Гефтера, звертаємо увагу, що в центрі їхніх концепцій була проблема духовного розвитку людини, формування особистості. М. Бердяєв, з одного боку, успадковує християнську концепцію історії, а з іншого, – гегелівську й досліджує історію в контексті внутрішньої історії, розуміючи, що зміст історії не в соціально-політичних подіях, а в духовному розвитку людини. У поглядах російських філософів є спільні моменти: вони скеровували свої зусилля на дослідження змістовних аспектів і пов'язували їх зі смыслом життя людини. М. Бердяєв з цього приводу з трагічним присмаком зазначив: «Історія не хоче знати особистості...» [50, с. 262].

Ознаки парадигмального підходу до розуміння філософії історії простежуємо в сучасній українській філософській думці. Ідеєю вичерпаності знеособленої парадигми буття людини й необхідності нової просякнута монографія М. Шкепу «Феноменологія історії в трансформаціях культури» (2005). Авторка зазначає, що сучасний світ незрозумілий, і причину такої ситуації трактує як недорозвинутість всезагального. Дослідниця ставить питання про субстанцію історії, яка має бути сутністю, законом розвитку й мати об'єктивний характер [647, с. 80]. Теперішній етап розвитку історії не зумовлений більше економічними чинниками і перейшов у сферу суперечностей між сутністю людини та способом її буття [647, с. 173]. Водночас авторка зауважує, що сучасна філософія історії не здатна осмислити суперечності суспільного буття й історії. У розуміння історії М. Шкепу вносить суттєву методологічну корективу: історія має розвиватися в просторі відносин мислення й буття за умови випередження суспільною свідомістю суспільного буття [647, с. 144], тобто мислення має випереджати розвиток буття. У контексті розв'язання цієї суперечності М. Шкепу намагається знайти точку опертя й за рятівний круг пропонує культуру, оскільки вона безконфліктна за її

природою. Культуру подано як «останнє» підґрунтя суспільних відносин і їхню основу. Історичний процес М. Шкепу розглядає як «становлення конкретно-всезагальних форм культури» й наполягає на тому, що культура має стати теоретичною та практичною основою розвитку історії [647, с. 23, 202], тобто трактує культуру як субстанцію історії.

З погляду М. Шкепу, сучасна історія – це історія пана й раба [647, с. 148]. Отже, християнське розуміння історії й особистості залишилося поза свідомістю філософа, хоча формально є посилення на християнські ідеї. Завершення історії дослідниця трактує як реалізацію людської сутності [647, с. 75], з чим варто погодитися, проте таке розуміння змісту історії вимагає дати відповідь на питання про сутність людини, але до її аналізу справа не дійшла. Логіку розвитку історії філософ пов'язує з логікою становлення людини, що можна реалізувати лише через розпредметнення категорії всезагального [647, с. 77]. Реалізація всезагального потребує суб'єкта, який був би його втіленням. Отож, проблема трансформується в духовні можливості людини. Історія здійснюється не в зовнішніх подіях, а в духовному просторі людини. Дослідниця усвідомлює, що цього насправді не має, тому з боєм констатує, що історія проходить поза людиною, не охоплює її духовний світ [647, с. 142]. (У цьому контексті М. Шкепу аргументовано доводить, що до цього часу не відбулося належного прочитання філософії Г. Гегеля). Розпредметнення потребує відповідного суб'єкта, інтерпретатора. Уважаємо, що орієнтація людини на всезагальне буття як процес становлення всезагального в самій людині знаходить відбиття в понятті особистості як універсальної, досконалої людини. Універсальність людини дослідниця розглядає в контексті її матеріальних та ідеальних відносин [647, с. 144–145].

М. Шкепу справедливо критикує сучасну історичну свідомість за емпіризм і наполягає на тому, що всезагальний закон історії має бути пізнаний і набути підстави універсального способу буття [647, с. 220]. Погоджуючись із тим, що основа буття має бути усвідомлена, додамо, що мусить бути усвідомлений і сформований суб'єкт цих змін.

Заслуговує на увагу звернення М. Шкепу до принципу монізму. Зауважимо, що цей принцип з'являється у філософії як реакція на релігійний монізм та релігійну метафізику. Принцип монізму

філософ тлумачить як основу буття, який долає суперечності між матеріальним й ідеальним. «В основі принцип монізму суть подолання класичного дуалізму сутності, розділеної на „ідеальне” і „матеріальне” ...» [647, с. 241]. Отож моністичний принцип – це єдність матеріального й ідеального. На основі запропонованого розуміння принципу монізму М. Шкепу переходить до монізму людини як тотожності мислення й буття. «Монізм як основа „для-себе” <...> як тотожність мислення й буття, але як такі відносини мислення й буття, за яких мислення як атрибут субстанції перетворюється на основоположний принцип людської життєдіяльності, на практичний принцип» [647, с. 245]. Безумовно, у цих роздумах є сенс, проте вони потребують конкретизації. Говорити про тотожність мислення й буття щодо окремої людини можна в разі визнання рівнів духовного розвитку людини. На жаль, дослідниця цього не робить. Всезагальне як єдність матеріального й ідеального знаходить втілення в особистості і за цих умов вона стає субстанцією буття. М. Шкепу задається фундаментальним питанням: як монізм, як єдність матеріального й ідеального може стати дійсним началом історичного буття людини? [647, с. 245, 247]. Щоб дати відповідь на це запитання, необхідно дослідити сутність людини, що, на жаль, не було реалізовано. А тому постає питання: який суб'єкт здатний бути носієм моністичного начала? Дослідниця шукає й не знаходить у сучасному житті й історії такого суб'єкта діяльності. У контексті метафізичної теорії особистості трагедію історії слід уточнити: посередня людина, не маючи здібностей до діяльності з позиції суспільного інтересу, стала суб'єктом історії. Авторка відчула й доволі чітко сформулювала трагізм історії. На жаль, це зроблено в образній формі: посередності за потребами та способом самореалізації проголосили себе борцями з міщанством й людською недосконалістю [647, с. 253].

М. Шкепу досліджує принципово нову життєву й історичну ситуацію, яка потребує нового суб'єкта діяльності. А тому на запитання: який тип людини здатний стати суб'єктом діяльності в нових умовах дослідниця дає таку відповідь: «Культурним суб'єктом історії може бути той, хто на рівні основ життєдіяльності суспільства загалом створює умови його розвитку» [647, с. 202]. Філософ із надією дивиться на інтелігенцію, але бачить її

інтелектуальну й моральну деградацію, що може мати катастрофічні наслідки.

Урешті-решт М. Шкепу в основу феноменології історії покладає культуру, яка має стати основою універсального розвитку людини й суспільства [647, с. 329, 334]. Зауважимо, що це не новий підхід. Культуру покладали в основу розуміння філософії історії О. Шпенглер, П. Сорокін, В. Вжосек. Перетворення культури в субстанційну основу історії потребує від її творців *бути* тими, за кого вони себе видають у власних творах. Лише це може переконати реципієнта в тому, що митець є носієм рис його героїв. Такий спосіб життя має стати феноменологічним імперативом часу [647, с. 339], тобто митець мусить бути уособленням ідей, які відтворює у своїх художніх творах. М. Шкепу сформулювала імператив для творців культури, але обійшла увагою місце й роль філософа в історії. Висловлюємо переконання, що цей імператив стосується передусім філософів.

Підсумовуючи аналіз змісту монографії М. Шкепу, зауважимо, що авторка відчула розкол історії й висловила його на основі поняття культури, але він прихований значно глибше й перебуває на межі знеособлене-особистісне. Авторка зробила спробу зрозуміти історію з її сутності і визначила це через суперечності між сутністю людини та способом її життя. Дослідниця наголосила на тому, що сутність людини є феноменологічною основою історії, тоді як саму сутність людини залишила поза увагою. Умовою розв'язання цих суперечностей є визнання рівнів духовного розвитку людини й усвідомлення філософами категоричного імперативу часу: вони мають відчуті себе глобальними суб'єктами діяльності.

С. Руденко розвиває ідею зовнішньої та внутрішньої історії. Під зовнішньою філософ розуміє економічні, соціально-політичні, культурні події, що утворюють видимий потік історії, а під внутрішньою – систему закономірностей, логіку розвитку подій, що має прихований, невидимий характер. Зовнішня історія є необхідною умовою розуміння сутності історичних подій. Послуговуючись понятійним апаратом Г. Гегеля, Ж.-П. Сартра, С. Руденко описує співвідношення зовнішньої та внутрішньої історії за допомогою понять «буття-в-собі» і «буття-для-себе» [458, с. 58]. Виклад зовнішньої історії й підходи до трактування філософії історії залежать від соціально-політичної позиції вченого. Досліджуючи внутрішню історію, філософ нехтує всім, що не

вкладається в його теорію раціональності (систему принципів, котрі покладені в основу). Безумовно, внутрішня й зовнішня історії пов'язані. За такого підходу до історії постає питання первинності. С. Руденко вважає, що внутрішня історія є первинною [458, с. 61]. У контексті метафізичної теорії особистості вважаємо, що змістом внутрішньої історії є еволюція первоначал і принципів суспільного буття, а також вплив внутрішніх якостей людини на характер історичних подій. За такого підходу в центрі внутрішньої історії постає ідея особистості як досконалої людини, а змістом є конфлікт знеособленої людини з особистістю.

Логічним розвитком парадигмального підходу до розуміння історії слід уважати роздуми С. Кримського щодо метаісторії, які були сформульовані ще у 2003 р., але не знайшли відбиття у філософії історії. Осмислюючи розвиток історії, філософ зауважує: «Соціальний та науково-технічний прогрес людства конституювався як розширення влади над усім існуючим (тобто не тільки над суспільством, а й над природою)...» [282, с. 212]. Такий напрям розвитку історії призвів до хаосу й до боротьби з тим, що породило людину як природну істоту – природою. У філософів народилося почуття «кінця історії». Роздуми над зазначеною проблемою привели до нової проблеми: постає питання меж промислової діяльності, отже, і споживання. З часом стало зрозуміло, що вдосконалення технологій проблему не вирішує. Обмежити споживання до якогось науково обґрунтованого рівня означає перевести виробництво на «нульовий цикл». Можливість «нульового циклу» ставить питання про те, що історія підійшла до межі існування за матеріальними показниками. Із цієї ситуації С. Кримський зробив висновок: історія має змінити свій напрям і отримати соціокультурний вимір [282, с. 216]. Проблема соціокультурного (насправді духовного) розвитку змусила філософа звернути увагу на інваріанти, які спостерігаємо в історії. Наскрізною тенденцією, на думку С. Кримського, є становлення особистості, яку філософ трактує як смисл історії й найвищу цінність [282, с. 221]. На основі цих роздумів сформульовано ідею метаісторії, змістом якої має бути не те, що минає, а те, що зберігається та становить стрижень людського й суспільного буття. Такими стрижневими цінностями людства є: Бог, Правда, Добро, Краса, Доля, Закон, Індивідуальність. Підсумовуючи свої роздуми про метаісторію, філософ зазначив: «Те, що в історичному процесі

виявляється як персоналістична тенденція, у метаісторії виступає як згортання історії в долю особистості» [282, с. 221]. Отож історичний розвиток має сконцентруватися на формуванні особистості, яка стає змістом, метою й конститутивним елементом історії. Те, що було лише тенденцією, стає сутністю буття.

Узагальнюючи проаналізовані класифікації філософії історії, зауважимо, що жодна з них (навіть школа «Анналів») не враховує рівень духовного розвитку людини. За винятком теологічної концепції історії, у всіх інших аналіз здійснюють у межах пріоритету матеріального. Велика кількість конкурентних теорій утворює хаос, стає неможливою об'єктивна інтерпретація, оскільки всі абсолютизують окремі моменти суспільного буття. Чинні філософсько-історичні концепції не спроможні захистити людину від апокаліптичних настроїв, допомогти їй визначити смисл свого життя в контексті смислу історії, проте спостерігаємо логічне й змістовне наближення до того факту, що духовний чинник лежить в основі історії, а особистість є рушійною силою.

Основна вада філософських ідей полягає в тому, що вони зазвичай не виходять за межі часу, у якому народжуються. Філософи й інші гуманітарії стають залежними від чинних світоглядних теорій, проте відомо, що концептуальні персонажі долають панівні парадигми. Підсумовуючи роздуми дослідників щодо об'єктивності історичних подій, сучасний американський учений А. Мегілл задає питання: як історики здійснюють вибір між різними поглядами? І сам відповідає, що цей вибір важко пояснити [369, с. 359]. Слід констатувати, що дотепер у філософів й істориків немає онтологічних критеріїв осмислення змісту історичних подій і суспільного буття взагалі. За таких умов філософи, як й інші гуманітарії, потрапляють під вплив ідеологій. На з'ясування об'єктивних критеріїв історичного дослідження були скеровані всі зусилля А. Тойнбі, який сформулював фундаментальне питання. Чи здатен науковець знайти таку світоглядно-методологічну позицію, яка була б спільною для всіх епох: не була б залежною, з одного боку, від конкретних історичних обставин, а, з іншого, – від особливостей сприйняття вченого? [546, с. 20]. Отож чи можлива в процесі дослідження дійсно об'єктивна позиція вченого, яка б виключала ідею підпорядкованості гуманітарних наук ідеології й політиці?

У процесі переосмислення чинних підходів до розуміння філософії історії А. Мегілл звертається до ідеї Г. Ляйбніца про

можливість існування іншого соціального світу. Насправді, ми так звикли до знеособленого життя, що не здатні уявити іншого. Більшість філософів виправдовують те, що є, хоча мають шукати й утверджувати нові форми суспільного буття. Антрополого-глобальна катастрофа потребує переосмислення філософських концепцій історії на основі врахування рівня духовного розвитку людини. Філософія історії – це осмислення історичних подій у контексті первоначал суспільного буття. Призначення філософії історії довести людині, що вона є суб'єктом не лише в соціально-політичній діяльності, але й внутрішньої. Історія є відображенням потенціалу філософських систем й рівня духовного розвитку людини. Розмаїття підходів у постмодерній філософії історії об'єктивно породжує потребу створення загальнофілософської теорії історії, яка б містила інваріант – єдиний підхід до періодизації суспільного буття та історії. На часі соціально-філософська концепція історії, яка б поєднала внутрішню й зовнішню історію, дала відповідь на проблему її змісту й смислу, врахувала вплив духовних якостей людини на історичні події, змогла подолати начала зла, носієм якого є посередня людина, сформувала підґрунтя єдності людської спільноти – дала гідну відповідь на антрополого-глобальні виклики.

Ідея двох парадигм буття людини й суспільства відповідає логіці розвитку історії й філософії історії про взаємне становлення людини й суспільства, в основу якого покладено метафізичну теорію особистості. Ці роздуми дозволяють дійти висновку, що рівень розвитку людини як суб'єкта діяльності є вирішальним чинником суспільного буття. Запропоноване розуміння філософії історії відкриває перспективи дослідження взаємозв'язку якостей людини з рівнем розвитку суспільства: суспільство таке, який рівень морального й духовного розвитку людини. У знеособленій парадигмі буття людина є переважно суб'єктом економічної діяльності. Її політична, наукова, психологічна активність підпорядкована матеріальним умовам буття, тоді як в особистісній – духовному вдосконаленню та вдосконаленню форм суспільного буття. Отож ідею відокремленого людського й суспільного буття знято ідеєю взаємного становлення людини й суспільства.

Дихотомія «знеособлене – особистісне» дозволяє точніше зрозуміти минуле, сьогоденне й передбачати тенденції розвитку людської спільноти. Запропоновані поняття «знеособлена

парадигма буття людини» й «особистісна парадигма буття людини» змінюють акценти дослідження з опису тих чи тих суспільних феноменів на пізнання їхнього антропологічного та онтологічного змісту, даючи змогу цілісно охопити буття людини й суспільства в єдності всіх аспектів: соціально-економічного, політичного, правового, морального, культурного, духовного. Підґрунтям суспільного буття є особистісне начало, а причиною його деградації – знеособлене. Із пропонованим розумінням історії міг би погодитися й М. Бердяєв: «Справжня філософія історії <...> духовна» [60, с. 575].

Онтологічним змістом суспільного буття є процес трансформації соціального хаосу в соціальний порядок. (Додатково зауважимо, що про такий зміст буття писали Ф. Шеллінг і С. Булгаков, стверджуючи, що світовий процес – це переможна боротьба суб'єктивного над об'єктивним [88, с. 55]). У таких подіях водночас народжуються дух, особистість і логос як нове розуміння світового закону. Цю триєдину суть буття чітко висловив М. Бубер. Сутність духу він розумів як здатність людини відчувати свою єдність зі світом [84, с. 291]. Отож онтологічним змістом історії є процес трансформації знеособлених форм буття людини в особистісні. Дотепер розвиток історії відбувається в межах знеособленої парадигми буття людини, тобто історичний процес зупинився на знеособлених формах життєдіяльності. Теоретичне розв'язання проблеми переходу від знеособленої до особистісної парадигми буття не означає її автоматичної реалізації на практиці. У реальності вирішення проблеми відбудеться лише тоді, коли в суспільстві буде сформована критична маса особистостей і політична сила, яка прийме метафізичну теорію особистості до практичного використання. Цей факт осмислюємо як початок особистісної революції.

Ми намагалися осмислити сутність суспільного буття, розкрити зміст історії крізь призму боротьби знеособленого та особистісного начал. З цієї позиції погляди Р. Арона, Г. Гегеля, Й. Гердера, М. Бердяєва, М. Бубера, І. Канта, Р. Козеллека, Ж. Кондорсе, А. Дж. Тойнбі, О. Шпенглера, К. Ясперса збігаються. Історія – це осягнення ролі та значення особистісного начала в життєдіяльності людської спільноти. Без особистісного начала буття деградуватиме і відбуватиметься це доти, поки пріоритет належатиме посередній людині. Історія – це не лише події, які творили видатні люди, а й становлення в теорії і на практиці ідеї особистості. Істинний зміст історії й суспільного буття – це реалізація ідеї особистості.

Представники німецького ідеалізму вважали, що Велика французька революція принесла у світ ідею розуму, який стане реальністю, але вийшла помилка. Ідея розуму органічно поєднана з ідеєю особистості, але французька революція розірвала цю традицію. Метафізична теорія особистості поєднує ці ідеї. Ідея двох парадигм буття відповідає поглядам Г. Гегеля: розум особистості – це єдина основа філософії історії. Особистісна парадигма буття поєднує ідею особистості, свободи, духовної ієрархії, рівності та справедливості в єдине ціле й постає як реалізація ідеї розуму. Сучасна внутрішня й зовнішня кризи вочевидь доводять, що форми буття людини й суспільства, що ґрунтуються на принципах *мати й володіти* себе вичерпали.

Підсумовуючи роздуми європейських, російських й українських мислителів, зазначимо, що завданням філософії історії є вибір вихідного принципу трактування історії. Смысл історії має надати філософія. Філософи мусять внести в суспільну свідомість ідею особистості – ідею духовного вдосконалення людини, отожд продовжити процес, розпочатий християнством. Призначення філософії історії – відкинути все випадкове й виокремити найсуттєвіше – субстанційне. У філософії Канта статус субстанційності мав категоричний імператив, у філософії Гегеля – абсолютна ідея, у марксизмі – пролетаріат. Уважаємо, що найсуттєвішим у життєдіяльності держави, суспільства, людської спільноти є діяльність особистості. Запропонований підхід до розуміння сутності буття й історії дозволяє дати принципово нову відповідь на питання: чи можлива наука про суспільне буття, яка б допомагала людині розв'язувати життєві проблеми так само ефективно, як природничі науки використовують закони природи у сфері матеріального виробництва? Уважаємо, що знання про знеособлену й особистісну парадигми буття людини дає ключ як до розуміння теоретичних проблем філософії історії, так і для розв'язання суспільних проблем. Концепція двох парадигм буття людини й суспільства закладає теоретичні основи для свідомого еволюційного переходу від знеособленої до особистісної парадигми буття. Буття розвивається не через розвиток технологій, науки, а через усвідомлення людиною необхідності надати пріоритет особистісному перед знеособленим.

3.4. Філософія єдності людини та світу як онтологічна умова особистісної парадигми буття в епоху глобалізації

Розбалансування між людиною і світом дійшло до крайньої межі – *ultima Thule*, оскільки людська деструктивність набула глобальних масштабів й охопила не лише зовнішню діяльність, але й сферу людського духу. (Філософські причини зростання деструктивності досліджено в монографії О. Ф. Гречаного, В. О. Сабадухи «Філософія здібностей у контексті пріоритету духовного над матеріальним» [148, с. 14–53] і доведено, що це пов'язано з діяльністю людини посереднього рівня духовного розвитку). Релігія, філософія й наука ведуть гласну й негласну боротьбу за пріоритетний вплив на свідомість людини. У цих «змаганнях» деградує людина й світ. Проблема єдності людини зі світом не є новою для світової філософії. Так, філософія буддизму стверджує, що людина впливає на природу й водночас залежить від неї. Природа змінюється відповідно до того способу життя людини, який сформувався в той чи той час. А тому, як зазначає Д. Ікеда, «відносини між людиною і природою є не протистоянням, а навпаки – взаємозалежністю» [182, с. 36]. Європейські філософи, на жаль, запізнилися з осмисленням цієї проблеми. У ХІХ ст. деякі філософи відчували недосконалість зв'язків людини зі світом, а також вичерпаність чинних філософських систем і необхідність створення досконалішої концепції взаємодії людини зі світом (Ф. Шеллінг, філософія тотожності). У постмодерний час зазначену проблему досліджують і філософи, і природознавці: Ж. Дельоз (філософія смислу) [174], М. Епштейн (філософія посибілізму) [661], Г. Марсель (філософія надії) [365], Е. Пестель (парадигма органічного розвитку) [418], І. Пригожин (філософія діалогу людини з природою) [436], С. Шаап (філософія можливого [627, с. 161–219]). В умовах глобальної людської деструктивності пошуки нової філософії взаємодії людини зі світом набувають доленосного значення. Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі зауважують, що філософія має бути гідною історичних подій [175, с. 204]. В історії української філософії пошуками нових форм взаємодії людини зі світом переймалися Г. Сковорода (концепція світів), В. Винниченко (концепція конкордизму), В. Вернадський (концепція ноосфери). У сучасній українській філософії роботу в цьому напрямі продовжили О. Єременко, А. Єрмоленко, К. Зарубицький, М. Попович та ін. Незважаючи

на деякі досягнення, до цього часу не запропоновано світоглядного рішення, що було б скеровано на подолання деструктивних наслідків взаємодії людини зі світом.

Отже, завдання підрозділу полягає у формулюванні концептуальних засад філософії єдності людини зі світом.

3.4.1. Теоретичні засади філософії єдності людини зі світом. Уважаємо, що світоглядні засади взаємодії людини зі світом сформулював ще Ф. Шеллінг у філософії тотожності [635; 638, с. 518, 523]. Російський філософ С. Булгаков підхід Ф. Шеллінга поклав в основу дослідження, зазначивши, що господарство є актуальною єдністю суб'єкта й об'єкта [88, с. 45]. У процесі такої взаємодії поєднуються телеологічний принцип і принцип детермінізму. Філософ долає застарілі уявлення про природу як мертву субстанцію й трактує її як живий організм, що перебуває в постійному розвитку. При цьому С. Булгаков з боєм зауважив, що ідея тотожності Ф. Шеллінга залишається мертвим капіталом [88, с. 62]. На жаль, вона виявилася непотрібною і в умовах антрополого-глобальної катастрофи.

З'ясувати філософські засади взаємодії людини зі світом неможливо без усвідомлення місця й ролі матеріального виробництва в житті людини. Аналіз проблеми господарства С. Булгаков розпочинає з констатації того, що Всесвіт, у якому ми перебуваємо, є єдністю різних сил і структур, а тому людина змушена враховувати ці закономірності [88, с. 64, 73]. У процесі господарювання людина об'єктивує себе в продуктах діяльності. Це так, але філософ не врахував факт недосконалості людини. Якщо суб'єкт господарювання недосконалий, то продуктами своєї діяльності він буде руйнувати єдність суб'єкта й об'єкта та сприятиме розбалансуванню взаємодії між людиною та природою. Природа в умовах панування посередньої людини втрачає свою гармонійну будову й стає відбиттям недоліків і вад посередньої людини. Людина створює господарство за своїм обмеженим розумінням.

Досліджуючи філософські засади майбутнього господарства, С. Булгаков ставить питання: за яких умов може відбутися поєднання суб'єкта й об'єкта в господарюванні? Філософ висновує, що це відбудеться тоді, коли людство усвідомить себе трансцендентальним суб'єктом господарювання і визначає такі

його ознаки: перша – людина визнає свою єдність зі світом; друга – стане «надприродною» людиною [88, с. 98–100], тобто навчиться керувати власними природними потребами.

С. Булгакова дивували перспективи, що відкривало господарство перед людиною, а тому він ставить проблему свідомого використання цих можливостей [88, с. 110]. Природа як об'єкт гносеологічних, виробничих зусиль суб'єкта постає у філософа як межа його можливостей і водночас як те, що обмежує свободу суб'єкта, тобто як необхідність. Це дало йому підстави розглядати господарство як синтез свободи й необхідності [88, с. 166]. Урешті-решт С. Булгаков доходить висновку, що господарство – це не лише сфера матеріального життя людини, економічний базис життя, а явище духовне [88, с. 187], тобто різновид духовного виробництва. На жаль, ці фундаментальні роздуми не було почуто. Базовим принципом економіки було і є отримання максимального прибутку в мінімальні терміни, що потребує постійного притоку нових матеріальних ресурсів.

Попри те, що були сформульовані філософські засади взаємодії людини зі світом, людство опинилося в стані духовної кризи. К. Ясперс, аналізуючи духовну ситуацію епох модерну та постмодерну, виокремив принципи, на основі яких здійснювалося й здійснюється панування людини над світом. Перший: тотальна раціональність. Другий: поняття особистості, яке від самого початку пов'язане з раціональністю і є її корелятом. Третій: сприйняття зовнішнього світу як єдиної фактичної дійсності. Німецький філософ зазначив, що ці принципи склалися поступово, але набули розвитку лише під час Великої французької революції і в XIX ст. проявилися повною мірою. На їх основі людина здійснювала панування над простором, часом і матерією [678, с. 296–297]. З погляду початку XXI ст. важко не погодитися з такими висновками. Проаналізуємо ці принципи з позиції метафізичної теорії особистості. Принципи західної цивілізації орієнтовані на зовнішню діяльність й ігнорують внутрішню. Християнство з його орієнтацією на внутрішнє було закреслене французькою революцією й не стало духовною основою модерного та постмодерного суспільства. Людина посереднього ступеня духовного розвитку зруйнувала свою єдність зі світом і втратила обов'язки перед ним. Людське «я», замість того, щоб пізнавати себе, скерувало свою енергію на підкорення природи. Посередня

людина, поділивши єдиний світ на частини, використовує релігію, філософію й науку для власної вигоди. Ставлення людини до світу є проекцією ставлення посередньої людини до людини взагалі, тобто має характер підкорення. Людство вичерпало стихійний напрям взаємодії з природою, а тому має усвідомити свою єдність зі світом. Філософія тотожності суб'єкта й об'єкта надає методологічні підстави для формування нових засад взаємодії людини зі світом.

3.4.2. Українські джерела філософії єдності людини зі світом. Філософія єдності людини й світу має й українські джерела. У Г. Сковороди формою єдності людини зі світом була споріднена праця: якщо людина займається такою працею, то вона не руйнує світ. Усі проблеми людського буття від неспорідненості [509, с. 447]. Ідея спорідненої праці трактується як підґрунтя гармонізації відносин людини та світу. У концепції світів немає їх протистояння. Світ Біблії об'єднує видимий і невидимий світи. У філософії Г. Сковороди відсутнє також протистояння людини й Бога: «Суспільство в любові, любов у Бозі, Бог у суспільстві. Ось і кільце *вічності!*» [506, с. 44]. Особистість у філософії Г. Сковороди, як і у філософії А. Августина, постає первоначалом суспільного буття, найвищою формою єдності людини зі світом.

Відносини людини зі світом ще у 20-х роках ХХ ст. стали предметом філософських роздумів В. Винниченка. Людина, на його думку, – це не вінець природи, якому все дозволено, а її органічна частина. Письменник зрозумів, що ставлення людини до світу зумовлено світоглядними й моральними принципами. Намагаючись з'ясувати причини розбалансувань між людиною та світом, він вводить поняття «конкордизм» (погодження) й «дискордизм» (розлад) для характеристики відносин між фізичними та психічними силами людини. На основі цих понять В. Винниченко характеризує рівень розвитку людини, суспільства й характер відносин зі світом. Дискордист – це людина, у якої відбувся розлад між сутністю й поведінкою, яка є антагоністом щодо іншої людини й природи. *«Першою умовою боротьби з дискордизмом є відновлення цілковитого погодження людини з Усесвітом і земною природою. А для цього насамперед потрібне <...> свідоме визнання перед самою собою та перед усім Усесвітом, що вона, людина, не є*

ніякий «цар природи», ніякий центр Усесвіту, ніякий владика й диктатор його сил, що вона є така сама частина всього сущого, як і все інше <...> рівна з усіма іншими частинами, що закони буття всіх частин і всього цілого є і її закони» [105, с. 100]. Отож, В. Винниченко виступав проти зверхнього ставлення людини до природи. Людина, сягаючи рівня конкордизму, живе узгоджено зі своєю суттю та природою і відчуває свою єдність з усім живим, зі світом. Відносини людини з людиною безпосередньо впливають на зв'язки людини з природою й світом. Антагоністичні відносини між людьми породжують споживацьке й навіть хижацьке ставлення людини до природи. Відносини людини до людини й людини до природи – це два боки єдиного процесу.

Витоками філософії єдності в українській філософії вважаємо також погляди філософа української діаспори, ідеолога українського націоналізму Ю. Вассіяна (1894–1953). Працю хлібороба філософ розглядав як метафізичний акт «зустрічі неба і землі» [582, с. 73].

Ідея єдності людини з природою знайшла відображення в концепції ноосфери українського вченого, мислителя-енциклопедиста В. Вернадського (1863–1945). У контексті ідей Е. Леруа та Тейяра де Шардена В. Вернадський доходить висновку, що людина, спираючись на розум, має навчитися мислити в планетарному масштабі, отож усвідомити себе планетарним суб'єктом діяльності. «Людина вперше реально зрозуміла, що вона житель *планети* і може – мусить – мислити й діяти в новому аспекті, не лише в аспекті окремої особистості, сім'ї чи роду, держав чи їх союзів, але й *планетному аспекті*» [101, с. 24].

У сучасних умовах в Україні із зазначеної проблематики можна виокремити праці К. Корсака, який вводить у філософський обіг інноваційні поняття: ноорозвиток, ноотехнології, нооекономіка, ноосупільство та ін. Справді, у своєму розвитку людство дійшло крайньої межі, тому для продуктивного мислення дійсно потрібні нові філософсько-методологічні підходи. Філософ справедливо й конструктивно критикує футурологів за брак уяви, але обмежує власну. З історії відомо, що нові ідеї зазвичай охоплюють усі аспекти буття, проте поза філософською увагою спеціалістів з прогнозування залишаються погляди на людину, її спонукання до діяльності. К. Корсак звертає увагу, що вони не виходять «на рівень *форсайтного* передбачення (для цього необхідно врахувати

відкриття, *що ще не сталися*), діючи в межах припущення про неминучість лінійної закономірності в розвитку людства» (курсив наш. – В. С.) [277, с. 21]. Погоджуючись з цим висновком, маємо довести його до логічного завершення: поза межами форсайтного передбачення опинилися внутрішні якості людини. Можливо, це сталося тому, що, з одного боку, футурологи вважають їх константою (хоча про нагальну необхідність удосконалення людських якостей писав ще в 1968 році А. Печчеї), а з іншого, – не бачать нових підходів до розуміння людини. Уважаємо, що футурологи припускаються методологічної помилки: життєдіяльність людини відривають від її соціальних і духовних якостей, тоді як саме вони (уміння, навички, знання, мислення, спонукання до діяльності) разом зі способом матеріального виробництва, матеріальною й духовною культурою становлять єдине ціле.

Серед нових понять К. Корсака системоутворювальним є ноорозвиток (мудрий розвиток), але, на жаль, його зміст філософ трактує з позиції пріоритету матеріального над духовним. Заради наукової об'єктивності зауважимо, що започаткував переосмислення поняття «розвиток» не філософ і не науковець, а організатор Римського клубу А. Печчеї. Він довів, що філософи матеріалістично трактують поняття розвитку. «У поширеному сьогодні трактуванні слово „розвиток” пов'язане зазвичай <...> із „задоволенням людських потреб”, і людей відповідно до нього розглядають головним чином як прохачів і споживачів. Такий редуцціоністський підхід помилковий...» [420, с. 223]. Матеріалістичне розуміння поняття розвитку абсолютно відповідає епохам модерну й постмодерну. Слід погодитися з А. Печчеї, що такий підхід себе вичерпав. Майбутнє людства можливе за умови, якщо воно ґрунтуватиметься «*на вдосконаленні людських якостей*» [420, с. 224].

Посередня людина у своїй економічній активності перетворила планету на будівельний майданчик і знищує природні основи власної життєдіяльності. Постала нагальна проблема переосмислити не лише поняття «розвиток», але й поняття «діяльність». Сучасна філософська думка абсолютизує поняття діяльності. З цього приводу М. Гусельцова пише: «Категорія „діяльність” також потребує доповнень категорією „не-діяння” (китайське „у-вей”). Причому важливо відзначити, що „не-діяння” не дорівнює бездіяльності...» [157, с. 112]. Гадаємо, що для філософського аналізу ноотехнологій поняття «не-діяння» доволі продуктивне, оскільки дозволяє вийти на

новий рівень взаємодії людини зі світом, тому може стати конститутивним у філософії єдності людини зі світом.

К. Корсак говорить про світоглядну революцію, що відбувається на наших очах [276, с. 56], але не розкриває її зміст. Філософ зафіксував фундаментальну суперечність між рівнем розвитку науки, технологій і рівнем інтелектуальних можливостей та моральних якостей сучасних політиків, економістів, прогнозистів, які визначають напрями розвитку людства [276, с. 55]. Учений попереджає, що рух до ноотехнологій буде складним і пов'язаним насамперед із людським чинником, зокрема з тими бізнесовими колами, що сьогодні мають надприбутки з нафти та газу. Він застерігає українську політичну еліту, що помилковими є заклики чинної влади до «аграрної» чи «металургійної розбудови» української економіки [276, с. 61]. Таке рішення буде свідченням орієнтації на минулий досвід і нездатності враховувати науково-технологічні інновації. Отже, висновок, що українська економічна еліта неспроможна відігравати провідну роль у трансформації індустріальної економіки в нооекономіку слід уважати доцільним. Додатково зазначимо: саме ці бізнесові й наукові кола будують своє процвітання на виснаженні планети, що слід розцінювати як прояв некрофільських тенденцій у діяльності посередньої людини. (Погляди К. Корсака докладно проаналізовано в статті «Світоглядні підґрунтя нооекономіки і ноосупільства, або Роздуми до дискурсу з Костянтином Корсаком» [486]).

Отже ноосупільство потребує людини й еліти особистісного рівня розвитку, здатних бути спонукуваними майбутнім і жити в єдності з природою – по-перше; по-друге, розбудувати ноосупільство на основі лише нооекономіки *неможливо*. Припускаємо, що такі роздуми є проявом економічного детермінізму й одновимірного мислення. Ноотехнології стануть економічним підґрунтям ноосупільства лише за пріоритетної ролі особистості в суспільному житті. Виходячи з цього, зазначимо, що К. Корсак абсолютизує роль технологій і недооцінює значущість моральних і духовних засад буття та людських якостей. Будь-які технології залишаться безсилими проти споживацького характеру діяльності посередньої людини. Нові технології автоматично не змінять знеособлену форму буття людини. Філософ мислить у межах застарілих поглядів на науку, яка відкинула все «друговартісне», хоча саме воно (вплив на природу) виявилось найважливішим. Учений

продовжує стояти на сцієнтистських позиціях. Наука визначала розвиток суспільства в епоху модерну й постмодерну, але це призвело до антрополого-глобальної катастрофи. Незважаючи на проаналізовані недоліки поглядів К. Корсака, філософ поставив доленосні питання не лише для України, але й для людської спільноти. Його праці змушують замислитися над питанням: за яких світоглядних та антропологічних умов можливий перехід до нової парадигми відносин людини зі світом?

Футурологи роблять прогнози щодо майбутнього людства поза межами людських якостей, а точніше людської деструктивності. *По-перше*, людська деструктивність пов'язана з діяльністю посередньої людини, основним «законом» життя якої є перетворення буття на ніщо [465, с. 10]. Антропологічним підґрунтям Другої й Третьої хвилі розвитку цивілізації були здібності посередньої людини, яка розбудовувала свою діяльність на економічній вигоді та зростанні матеріального комфорту. Світоглядною основою деструктивної діяльності посередньої людини є установка на пріоритет матеріального над духовним. Зберігати в масштабах людства пріоритет матеріального – це подібно до самогубства. Чому цих висновків не змогли дійти сучасні мислителі, щоб призупинити деструктивний характер діяльності людини маси? Уважаємо, що більшість авторів, які аналізують проблеми деструктивної поведінки, припустилися спільної методологічної помилки – вони відокремлюють результати діяльності людини від її якостей. Виходячи з цього, слід зробити висновок про те, що зусилля більшості сучасних філософів і футурологів щодо прогнозування майбутнього мають технократичний і сцієнтистський характер. Без переосмислення філософських уявлень про людські якості та світоглядних засад людського буття зростання ентропії не подолати. Якщо епоха модерну сформулювала ідеал діяльності – перетворення природи, то антрополого-глобальна катастрофа вимагає, щоб людина відновила єдність з природою. Для рівноправного діалогу з природою людина має змінити свої спонукання до життя. Це вперше зрозумів А. Печчеї, сформулювавши категоричний імператив сучасності: *людино, зміни свої якості!* *По-друге*, фундаментальною умовою подолання людської деструктивності є зміна детермінації наукової діяльності. Наукова діяльність має орієнтуватися не на економічний зиск, а на збереження життя й

зниження ентропії, тобто детермінація має здійснюватися з позицій майбутнього, а не сьогодення.

Про необхідність зміни механізму детермінації говорить і сучасний український філософ К. Зарубицький. Він пише, що останні дослідження примушують «уважно розглянути можливість існування в природному й соціальному середовищі такого явища, як детермінація майбутнім і введення відповідного поняття» [435, с. 198]. Справді, філософи досліджують зв'язки, що мають сенс з позиції сьогодення, але ігнорують наслідки впливу на природні умови життя людства. Наші дослідження щодо сутності людини доводять, що посередня людина нездатна до детермінації майбутнім через свої обмежені спонукання й домінанти, які містяться в архаїчних структурах головного мозку [513; 686; 693]. Посередня людина психологічно, інтелектуально, морально й духовно не готова до трансформації знеособленої форми буття в особистісну. Детермінація майбутнім має життєствердне начало, тоді як орієнтація на сьогоденну вигоду себе вичерпала й закінчується антрополого-глобальною катастрофою. Незважаючи на це, людина має змінити парадигму розвитку. Фундаментальні думки щодо детермінації майбутнім висловив М. Гайдеггер, коли досліджував зв'язки між метою й засобами її досягнення. «Мета, прагнучи якої, обирають вид засобу, теж відіграє роль причини» [607, с. 222]. Безумовно, мета, орієнтована на майбутнє, може відігравати роль детермінанти майбутнього. Під тиском антрополого-глобальної катастрофи людство має переорієнтувати цілі своєї життєдіяльності із задоволення матеріальних потреб на вдосконалення внутрішніх якостей, тобто змінити зміст свого буття. Детермінація майбутнім є засобом реалізації людської сутності. Модус належного має стати конститутивним елементом буття.

Для конструктивного аналізу проблем, перед якими опинилося людство, пропонуємо звернутися до теорії систем. Проаналізуємо суспільство як соціальну підсистему, що є частиною природної системи. За такого підходу перш за все слід з'ясувати, що за сигнал задано на вході соціальної системи, по-друге – хто його задав, по-третє – чому на виході маємо сигнал надзвичайної потужності: розбалансування відносин людини з природою, що отримало назву антрополого-глобальної катастрофи. Сигнал на вході соціальної системи – це потреби, сформовані людиною посереднього рівня розвитку. З цього погляду слід запитати: ноосупільство змінює

потреби людини чи залишає їх у межах матеріальних? Відповідь однозначна: потреби людей залишилися в межах матеріальних. Інформаційне суспільство не зменшило розбалансування з природою й не спонукало людину до переосмислення пріоритетів. Воно продовжує експлуатувати природу. З цієї позиції будь-які ноотехнології нездатні змінити характер буття та ставлення людини до природи. Потрібна світоглядна революція. Надзвичайно повільна реакція світової політичної й наукової еліти на діяльність Римському клубу однозначно свідчить про те, що вона не усвідомила необхідності зміни детермінації людського буття. А. Тойнбі дав принципову відповідь на проблему: хто здатний знаходити відповіді на виклики історії, – особистості й генії, яких мають підтримати народні маси [548, т. 1, с. 274]. У русі людини до ноосуспільства пріоритет має належати особистостям, серед яких належне місце повинні посісти філософи за умови, що вони знайдуть відгуки на виклики історії та прикладом власного життя доведуть можливість змін у напрямі особистісного буття.

Конструктивні підходи до розуміння поняття «світ» знаходимо в К. Зарубицького. Світ – це гармонія «всіх царин життя», можливість їх ненасильницького співіснування [216, с. 105]. З цієї позиції філософ пише: «Людина при цьому постає як істота універсальна й тому вільна, тобто як істота, яка здатна, втілюючись у кожній із сфер, залишатися частиною Єдиного Цілого (Буття)» [216, с. 109]. Акцентуємо увагу на тому, що в цьому підході людина є не частиною, а цілісним представником світу. На таку роль здатна лише особистість. Саме на такі відносини людини зі світом орієнтує пригожинська картина світу. Сучасний стан відносин людини з природою І. Пригожин назвав діалогом. Запропонований підхід передбачає особисту відповідальність, але панівний тип людини на це органічно не здатний. Йому вигідніше дивитися на світ як на об'єкт, що припускає безконечні впливи і який можна експлуатувати. Орієнтація на матеріальний комфорт – це еквівалент егоїстичної установки, що виснажує людину й планету. Розвиток філософії й буття взагалі підійшов до потреби підпорядкування природи духу, а філософською основою такої переорієнтації є філософія тотожності суб'єкта й об'єкта. Філософія за її суттю є формою духовної єдності людини зі світом. Філософія єдності дозволяє здійснити крок до подолання «вічних» суперечностей між людиною та світом, матеріальним та ідеальним. Людині слід

допомогти переорієнтуватися із зовнішньої діяльності на внутрішню. Уособленням єдності внутрішнього й зовнішнього, матеріального й ідеального є особистість. (Розлогий аналіз філософії єдності людини зі світом викладено в праці [490]).

Отож ідеї К. Корсака щодо ноотехнологій та ноосупільства потребують фундаментального доповнення: потрібно, по-перше, змінити механізми детермінації життєдіяльності людини й супільства; по-друге, переосмислити погляди на внутрішні якості людини, а також запровадити нову етику; по-третє, змінити методологію наукових досліджень. Установка на майбутнє вимагає від людини самообмежень: технологічних, економічних, психологічних. Нооекономіка можлива лише за умов зміни парадигми розвитку. Підсумовуючи, зауважимо, що прогнози філософів та футурологів не охоплюють саме світоглядних і духовних засад буття людини. Слід визнати, що рухатись до нооекономіки й ноосупільства на чолі з елітою, яка складається з посередньої людини, *неможливо*. Модерна людина поставила себе на місце Бога та стала шукати форми й методи панування над природою, а філософи обґрунтовували ці претензії. Влада людини над природою трактувалася як зростання свободи. У сьогоденній ситуації глобальних змін клімату зазначимо, що філософи несуть безпосередню відповідальність за розбалансування зв'язків між людиною й світом, бо, починаючи з епохи модерну, вони перестали думати про буття. Релігія, філософія й наука мають дійти згоди щодо концептуальних засад взаємодії людини зі світом. Людина мусить узяти на себе «тотальну відповідальність» (Г. Йонас) не лише за сучасний, але й за майбутній етап розвитку. Сміслом буття людини як родового суб'єкта має бути збереження світу, а мірою розвитку має бути людина як рід. Потреби реалізації нооекономіки висувають фундаментальні вимоги до чинної української еліти. Драматизм ситуації полягає в тому, що інтелектуальний, політичний, економічний пріоритет належить посередній людині, яка здатна лише відтворювати усталені форми діяльності. Розвиток ноотехнологій в Україні «не вкладається» в здоровий глузд сучасної української еліти.

На основі метафізичної теорії особистості сформулюємо концептуальні засади філософії єдності людини зі світом: по-перше, філософія єдності людини й світу має будуватися на основі філософії тотожності Ф. Шеллінга; по-друге, світоглядною засадою взаємодії людини зі світом має бути пріоритет духовного над

матеріальним, що сприятиме обмеженню матеріальних потреб заради майбутніх поколінь; по-третє, людство в умовах глобалізації мусить усвідомити себе трансцендентальним суб'єктом діяльності й накласти табу на процес зростання матеріального виробництва.

3.5. Роль науки й науковця в забезпеченні єдності людини зі світом в умовах глобалізації

Проблема місії науки та науковця в суспільстві постає з моменту виникнення експериментальної науки, тобто з початком діяльності фундатора класичної механіки Г. Галілея. У ХХ–ХХІ ст. зазначену проблему досліджували європейські філософи й учені: М. Вебер, Ю. Габермас, Е. Гуссерль, Т. Кун, І. Лакатос, Х. Ортега-і-Гассет, А. Пуанкаре; українські та російські філософи та науковці В. Вернадський, А. Єрмоленко, П. Копнін, С. Кримський, В. Лекторський, В. Лук'янець, В. Степін та ін. Поступово під тиском людини маси сформувалося ставлення до науки як до безпосередньої виробничої сили. Цей тип людини цілеспрямовано перетворював науку на інструмент насильства над природою. Сучасна наука розвивається в межах ідеології панування людини над природою, що вимагає з'ясування причин і витоків цієї установки, отож, потребує фундаментального переосмислення місця й ролі науковця в життєдіяльності суспільства в контексті екологічних, економічних, соціальних, політичних, етичних і світоглядних проблем.

Отже, завданням підрозділу є аналіз місця й ролі науки й науковця в умовах необхідності забезпечення єдності людини зі світом.

3.5.1. Світоглядні й гносеологічні засади діяльності науковця в умовах класичної, некласичної й постнекласичної науки. Причини наукової революції ХVІ ст. історик науки О. Койре (1892–1964) пояснював зміною фундаментальних установок людського розуму: діяльне життя (*vita aktiva*) заступило життя споглядальне (*vita contemplativa*), яке до цього розглядали як найкращу форму [264, с. 128]. Філософські витoki діяльної установки знаходимо у фундатора новітньої філософії Р. Декарта, який уважав, що людина має стати володарем і паном над природою [172, с. 286]. В епоху Просвітництва ці погляди остаточно опановують суспільною свідомістю й людина прагне панувати над природою. Натомість на

поч. ХІХ ст. Й. Фіхте формулює принципово інший підхід до призначення вченого: діяльність науковця й філософа має бути підпорядкована вдосконаленню людини й суспільства [578, с. 48–49], а наука має бути єдиним, цілим [579, с. 17]. Сформульовані думки дотепер залишаються неосмисленими, а філософи й науковці не знайшли підґрунтя для такого поєднання.

Французький математик, фізик і філософ А. Пуанкаре (1854–1912) в праці «Цінність науки» (1905) поділяє підхід французького філософа Е. Леруа (1870–1954) до науки: наука – це сукупність «правил дій», але уточнює, що це така сукупність, яка веде до успіху [443, с. 254]. Сьогодні ці «успіхи» обернулися для людства антрополого-глобальною катастрофою. Цінністю науки вчений вважає те, що вона здатна передбачати, а тому є корисною [443, с. 255]. А. Пуанкаре не обходить увагою проблему смислу наукової діяльності. Зазначимо, що цю проблему в Новий час поставили не філософи й науковці, а російський письменник Л. Толстой [551], який своїми критичними думками розбудив свідомість європейських науковців і філософів. А. Пуанкаре полемізує з поглядами Л. Толстого й наводить його висновок, що «наука заради науки» не здатна дати відповідь на питання смислу людського буття, тому не має сенсу [443, с. 288]. Щодо проблеми смислу наукової діяльності А. Пуанкаре має особливу позицію. Він заперечує погляди як прибічників безпосередньої користі від науки, так і Л. Толстого, для якого корисним є лише те, що робить людину духовно досконалою [443, с. 288]. А. Пуанкаре стає на позицію інтелектуального задоволення. Учений пізнає природу не тому, що це дає користь, а тому, що це приносить насолоду. А. Пуанкаре милується інтелектуальною красою понять, які описують природу, і зазначає, що «краса інтелектуальна дає задоволення сама по собі, і, напевно, більше заради неї, ніж заради майбутнього блага людства, учений прирікає себе на довгу й тяжку працю» [443, с. 292–293]. Погляди вченого на науку змінювалися протягом його життя, так, в «Останніх думках» – це вже інший А. Пуанкаре, який не шукає інтелектуальної насолоди від наукових теорій, а намагається за їх допомогою віднайти гармонію світу [443, с. 512]. Незважаючи на зусилля вченого, у цих пошуках гармонії людина відсутня.

Дослідженню філософських проблем науки значну увагу приділив німецький філософ, історик і соціолог М. Вебер (1864–1920). Учений визнає той факт, що наука бере безпосередню

участь у поступі як рушійна сила [99, с. 713–714]. У своїх роздумах М. Вебер також полемізує з поглядами Л. Толстого й намагається пояснити смисл науки з самого життя, але з жалем констатує, що «найвищі й найвитонченіші цінності полишили сферу публічного життя...» [99, с. 734]. Цей висновок означав, що наука вже не підкорюється моралі й цінностям людського буття. Водночас М. Вебер не хоче підпорядковувати науку винятково практичним потребам. Отож веберівському вченому не залишалось нічого іншого, як зайняти позицію «наука заради науки». Звичайно, постає питання: перед ким має нести відповідальність науковець? М. Вебер залишає вченого наодинці з його совістю й висновує, що він має бути інтелектуально чесним перед самим собою [99, с. 734]. Звернення М. Вебера до совісті вчених не було почуте. На жаль, філософ не зрозумів, що наука в XIX–XX ст. опинилася під контролем посередньої людини, основними «цінностями» якої є вигода. Тому треба визнати, що звернення М. Вебера до совісті науковців абсолютно себе не виправдало, як і не був реалізований категоричний імператив І. Канта, скерований на обмеження деструктивної поведінки людини.

А. Пуанкаре й М. Вебер, ідеалізуючи місію ученого в суспільстві, не врахували того факту, що наука опинилася під контролем людини маси, а сам науковець, як це не парадоксально, був її типовим представником [403, с. 81]. Місце науки в суспільстві визначала її практична користь – наскільки вона здатна слугувати інструментом матеріальної вигоди. Проблема відносин науки й моралі в працях А. Пуанкаре й М. Вебера залишилася нерозв'язаною. Наука опинилася поза межами морально-етичних норм і потреб духовного розвитку людини. Після А. Пуанкаре й М. Вебера вже майже ніхто не говорив про високі ідеали вченого. З народженням соціалізму й початком боротьби двох політичних систем діяльність науковців була в основному підпорядкована політичним і військово-технічним цілям.

З подальшими успіхами науки позиція вчених стає все категоричнішою. Французький філософ і методолог науки Г. Башляр (1884–1962) у праці «Філософське заперечення» (1940) стає на позицію, що «наукова думка визначає принципи і для класифікації філософських систем, і для вивчення прогресу розуму» [41, с. 174]. Така установка остаточно зробила філософію залежною від науки. Науковець завершує свої роздуми категоричним висновком:

«Урешті-решт наука наставляє розум. Розум має підкорятися науці...» [41, с. 280]. У цьому твердженні зафіксовано «перемогу» науки над філософією й етикою.

Логічним розвитком поглядів А. Пуанкаре, М. Вебера, Г. Башляра на науку є роздуми К. Поппера. У праці «Логіка наукового дослідження» (1959) він доводить необхідність зростання наукового знання [434], але не переймається проблемою, яке це має відношення до смислу буття людини. Порівнюючи погляди А. Пуанкаре, М. Вебера, Г. Башляра та К. Поппера, помічаємо, що вони сформульовані на схожій позиції: науковці досліджують реальність, у якій немає місця людині та її духовним потребам, отож наука пізнає світ, але має антиантропологічний характер. В їхніх теоріях є багато спільного: по-перше, учені дивилися на себе як на реалізаторів діяльно-практичної установки, а науку сприймали як механізм панування над природою; по-друге, науковці займали відчужену позицію щодо природи; по-третє, вчені розглядали науку як абсолютну цінність, що здатна без допомоги релігії й філософії позитивно змінити життя людини; по-четверте, безмежною була віра науковців у людський розум і можливості науки.

Е. Гуссерль, О. Койре, П. Сорокін, А. Уайтхед щодо взаємовідносин науки та філософії займали протилежну позицію ніж Г. Башляр і К. Поппер. Так, британський філософ, методолог і математик А. Уайтхед (1861 – 1947) у праці «Пригоди ідей» (1933) писав: «Наші наукові концепції перебувають під контролем загальноприйнятих метафізичних понять епохи» [563, с. 555], тобто констатував підпорядкованість науки світоглядним засадам. Він стверджував, що зміна філософських поглядів призводить до перебудови природничих концепцій. Філософ робить важливий крок до переосмислення зв'язку між утилітарними цінностями і вічними цінностями людського буття. Урешті-решт А. Уайтхед висновує, що науковий прогрес має бути підпорядкований ідеалам суспільного буття [563, с. 433]. Відчуваючи кризу європейського суспільства й проблеми, що стали результатом абсолютизації науки, Е. Гуссерль виступив проти вилучення людини з наукових досліджень. «Оскільки споглядуваний навколишній світ – це суто суб'єктивне – було вилучене з наукової тематики, *той сам діючий суб'єкт зазнав забуття* (курсив наш. – В. С.), і сам учений так і не став темою» [158, с. 90]. Філософ висновує, що людина опинилася на узбіччі буття, а науковець та його діяльність не стали предметом

філософського осмислення й публічного обговорення. Е. Гуссерль, мабуть, першим висловив критичні зауваження щодо наукових істин, зокрема те, що вони є відносно самотійними [158, с. 91]. Фундаментальні думки щодо місця науки в сучасному світі висловив П. Сорокін. Наука в умовах панування чуттєвої культури (розумій – знеособленої парадигми буття людини) набула утилітаристського, гедоністичного, прагматичного – інструментального характеру [517, с. 471].

Фундаментальні ідеї щодо місця науки в системі знання сформулював ще в 1912 р. С. Булгаков. Філософ висловив думки, зміст яких розкривається лише сьогодні. Ще на поч. ХХ ст. він доводив, що наука «творить свідоме світовбивство та природовбивство, вона вивчає труп природи» [88, с. 154]. Філософ побачив зв'язок між наукою та механістичним світоглядом, що панував тоді. *«Науковий і механічний світогляди – це синоніми. Наукове ставлення до світу і є ставлення до світу як до механізму»* [88, с. 154]. С. Булгаков критикує ставлення до природи як до об'єкта. Філософ передбачив наслідки такого відношення, свідком яких ми є сьогодні: «Наукова орієнтація настільки вузька, спеціальна та прагматична, що для неї не існують усі питання, що виникають за її порогом...» [88, с. 157]. Так, до появи екологічних проблем наука була зорієнтована переважно на техніко-економічну ефективність, її не цікавили навіть впливи техніки на здоров'я людини. Логіка аналізу місця й ролі науки в процесі господарювання змушує філософа зробити висновок: «Наука наскрізь антропологічна», а щоб усвідомити її зміст і призначення, слід зрозуміти людину, оскільки наука є відділом філософської антропології [88, с. 142]. На жаль, запропонованого С. Булгаковим філософського переосмислення місії науки досі не відбулося.

В. Вернадський започаткував абсолютно нову парадигму розуміння науки як планетарного явища. Учений будь-якої галузі науки має думати про наслідки своєї діяльності в масштабах планети. В умовах протистояння двох соціально-політичних систем ця думка не мала шансів не лише для реалізації, але й для адекватного осмислення. На жаль, ці роздуми дотепер не знаходять розуміння.

Сьогодні погляди вчених на науку цілком відповідають позитивістській філософії. Уважаємо, що вони є закономірним результатом картезіанської протилежності суб'єкта й об'єкта

пізнавальної діяльності. Природу розглядали як пасивний об'єкт, а вчений не лише дивився на себе як на суб'єкта наукової діяльності, а відчував себе деміургом суспільного буття. Отже, треба погодитися з висновком І. Пригожина та І. Стенгерс, що в основі уявлень учених у ХХ ст. був погляд на «науку як на засіб впливу на навколишній світ» [436, с. 80], що мав на меті отримання вигоди.

М. Горкгаймер, досліджуючи першоджерела ідеології панування людини над природою, дійшов висновку, що її витoki – у філософії Й. Фіхте. «Увесь універсум стає інструментом „Я”, хоча „Я” не має субстанції або значення, окрім своєї власної необмеженої діяльності» [145, с. 101]. Припускаємо, що це звинувачення не відповідає поглядам Й. Фіхте, оскільки філософ стояв на позиції, що метою діяльності науковця й філософа має бути вдосконалення людини й суспільства [578, с. 48–49], проте, дійсно, науки про дух не змогли запропонувати людині програми духовного розвитку, а тому предметом своєї діяльності «Я» зробило зовнішній світ. Людина виявилася нездатною пізнати себе, а тому свою інтелектуально-психічну енергію скерувала на підкорення природи. Ставлення людини до природи є проекцією ставлення людини до людини. Підкорення природи означає теж підкорення людини. Німецький філософ ставить людині завдання: «Приборкати природу в собі» [145, с. 91], отож, чітко вказує, де причина необмеженої практичної активності модерної та постмодерної людини – у її духовній недосконалості.

Атомне бомбардування Хіросіми й Нагасакі розбудило совість А. Ейнштейна та Б. Рассела. Учені опублікували маніфест (1955), у якому зверталися до наукової спільноти з позиції розуму, але в житті необмежено панував інструментальний розум, який не міг гідно відреагувати на це звернення. Маніфест Рассела-Ейнштейна розцінюємо як протест видатних науковців проти позитивістської концепції вченого, але його теж не було почуто. Панівна позитивістська позиція вчених не зазнала будь-яких змін. Наука, як була, так і залишилася під контролем посередньої людини.

П. Фесрабенд у 80-ті роки ХХ ст. знову поставив запитання: у чому полягає цінність науки? [570, с. 126–127]. Намагаючись дати відповідь на нього, методолог звертається до міфів і говорить, що вони відкрили людині душу, проблему добра і зла і, найголовніше, що є «багато способів буття-у-світі, кожен з яких має переваги й недоліки, і що всі вони потрібні для того, щоб зробити нас людьми

в повному розумінні цього слова та розв'язати проблеми нашого спільного існування в цьому світі» [570, с. 139]. Щодо способів буття людини, то варто додати, що ці надбання міфів втрачені, у світі переважає знеособлений спосіб буття. До цих втрат П. Феєрабенд додає ще такі: розум втратив такі надбання як обов'язок і мораль [570, с. 322]. Методолог правильно зауважив, що в знеособленому суспільстві наука перетворилася на одну з форм ідеології [569, с. 517], що характерно як для капіталістичного, так і соціалістичного суспільства, а тому робить висновок, що наука має бути відокремлена від держави [569, с. 498], точніше від політики. Уважаємо, що П. Феєрабенд не дав відповіді на питання щодо цінності науки. Наука має бути засобом збереження світу й вдосконалення людини.

Осмилюючи місце й роль науки, Ю. Габермас зауважує, що науки епохи модерну відмовилися від претензій розуму, характерних для філософської традиції. «Природничі науки, що продукують технічно корисні знання, стають рефлексивною формою практики й виступають головною продуктивною силою» [115, с. 79], отож наука взяла на себе рефлексивні функції, але не змогла з ними впоратися.

Отже, в європейській філософській думці ХХ ст. відбувався діалог між прибічниками абсолютизації ролі науки (Г. Башляр, К. Поппер, А. Пуанкаре та інші представники позитивізму) й науковцями, філософами, які намагалися скерувати науку на вирішення гуманітарних проблем і підпорядкувати її потребам духовного розвитку людини, етиці (С. Булгаков, М. Горкгаймер, Е. Гуссерль, А. Ейнштейн, О. Койре, Б. Рассел, П. Сорокін, П. Феєрабаден), але їхню думку було проігноровано. У цьому діалозі між видатними науковцями та філософами ми стоїмо на боці останніх і вважаємо, що саме філософські концепції мають визначати зміст наукової діяльності. Отож найважливішою причиною, що суттєво впливає на розвиток науки, є світоглядно-методологічна позиція науковця.

Світоглядні погляди вченого суттєво впливають на його гносеологічну й моральну позицію. У класичній науці дослідник перебував поза межами досліджуваного об'єкта. Таку позицію вважали необхідною умовою здобуття об'єктивно-істинного знання. Об'єкт досліджували сам собою, без зв'язку із засобами дослідження. Позитивним у такому підході було те, що цінності вченого не виходили за межі пізнання. Уособленням цієї позиції

вважаємо погляди А. Пуанкаре й М. Вебера. Негативним є те, що дослідник перебував поза межами світу. Саме ця позиція ньютонівського спостерігача надавала вченому майже нічим не обмежену свободу. Дослідження природи з позиції абсолютного часу породило погляд на неї як на вічну й незмінну субстанцію. На природу дивилися лише з позиції теперішнього, що підпорядковує собі минуле й майбутнє. Отже, позиція стороннього спостерігача сприяла відчуженому ставленню до природи.

У некласичній науці ХХ ст. гносеологічна позиція науковця суттєво змінилася. Засоби дослідження, які дослідник ставить між собою й дійсністю, визначають бачення досліджуваного об'єкта. Необхідною умовою пізнання була вимога чіткої фіксації особливостей спостерігача й засобів спостереження. Учений був не поза межами світу, а частиною досліджуваної ситуації [523, с. 625]. Некласична наука виявила парадоксальну ситуацію: той самий об'єкт можна описувати різними поняттями, що було зумовлено позицією науковця. Так постала проблема онтологічних основ науки.

У постнекласичній науці дослідник здійснює рефлексивний контроль і над засобами дослідження, і над об'єктом пізнання, але потреби майбутнього природи продовжують залишатися поза межами наукової рефлексії вчених [523, с. 634]. Незважаючи на те що вчений постнекласичної науки перебуває під цілковитим впливом сфери матеріального виробництва, його це влаштовує.

І. Пригожин та І. Стенгерс зробили важливий внесок в осмислення гносеологічної позиції науковця. Вони довели, що «природу неможливо описати „ззовні”, з позиції спостерігача. Опис природи – живий діалог, комунікація, і вона підпорядкована обмеженням, які свідчать про те, що ми макроскопічні істоти, занурені в реальний фізичний світ» [436, с. 371]. Спираючись на ці твердження, висновуємо, що в сучасній ситуації науковець не може займати відчужену позицію. Ідея живого діалогу людини з природою – це викладена сучасною мовою філософія тотожності Ф. Шеллінга. Людина не має відокремлюватися від природи, а мусить вести з нею діалог нарівні.

Ключовим поняттям для усвідомлення кризової ситуації в науці є поняття суб'єкта. Класична наука ввела такі абстракції: матеріальна точка, абсолютно тверде тіло та ін. Людину теж було зведено до точки, до нуля. Таке розуміння суб'єкта панувало до початку ХХ ст. і було соціально детерміноване. Людину можна

було прийняти за нуль тому, що її вплив на природу був мінімальним. Цю ідеалізацію на початку ХХ ст. було зруйновано, з одного боку, матеріально-практичною діяльністю людини, а з іншого, – відкриттями у фізиці (теорія відносності, квантова механіка та ін.). Класичну парадигму (абсолютний час, абсолютний простір, учений як шукач абсолютної істини, людина – точка та ін.) було замінено квантовими поглядами. У межах неklasичної науки природознавство стає багатосуб'єктним, що дозволило науковцям досліджувати й трактувати природні явища з різних позицій і зазвичай з позиції вигоди. У постнеklasичній науці спостерігаємо тенденцію до повного «розмивання» гносеологічної та моральної позиції вченого: його установки скеровані не на пошук істини, а на задоволення власних потреб та амбіцій. Учений втрачає чітку гносеологічну й моральну позицію.

Ситуація антрополого-глобальної катастрофи поставила надзвичайно актуальне й доленосне питання: яким має бути суб'єкт наукового пізнання та його гносеологічна та моральна позиція на початку ХХІ ст.? У соціальній філософії вже розпочався процес переосмислення змісту поняття «суб'єкт». Відбувається перехід від суб'єктоцентрованого розуму до комунікативного [115, с. 293]. У цьому процесі переосмислення змісту поняття «суб'єкт» потрібно зробити наступний крок. Сучасне людство стало планетарним суб'єктом діяльності, який суттєво впливає на енергетичні, геологічні, екологічні, біологічні процеси. Якщо в класичній фізиці людина – це точка на траєкторії руху, то сучасного антропокосмічного суб'єкта лише умовно можна розглядати як точку. Це «точка», яка водночас «присутня» майже в усіх формах руху матерії: механічній, фізичній, хімічній, геологічній, біологічній, соціальній – і чинить на них суттєвий антропогенний вплив. Людина порушила в межах планети рівновагу в усіх формах руху: фізичній (порушено енергетичний баланс обертання матерії та енергії); хімічній (змінено характер обертання хімічної речовини й, насамперед, вуглецю та кисню, що задіяні у сфері матеріального виробництва; кількість матерії та енергії, що перебуває у сфері матеріального виробництва, перебільшує природні можливості планети); геологічній (надмірний видобуток природних ресурсів, що порушує цілісність планети; виникнення штучних рельєфів; парникового ефекту; озонових дір; кислотних дощів); біологічній (втручання в механізми функціонування гену). Причини цих змін

мають не лише антропогенне походження, але філософське: порушено рівновагу між особистісним і знеособленим початками буття. Отже, людина як суб'єкт діяльності – не поза межами світу, а присутня в усіх формах руху матерії. За цих умов науковець як дослідник і людина не можуть бути сторонніми спостерігачами, а мають усвідомлювати себе органічною частиною механічних, енергетичних, фізичних, хімічних, геологічних, біологічних, екологічних процесів – частиною еволюційних процесів всесвіту.

У знеособленій парадигмі буття «субстанцією» є людина посереднього рівня розвитку. Вийти за межі безпосереднього життя й мислити на рівні планетарного, трансцендентного суб'єкта вона неспроможна. На таку інтелектуальну операцію здатний лише вчений особистісного рівня розвитку, а тому субстанцією в ХХІ ст. мусить бути фахівець особистісного рівня розвитку, здатний забезпечити єдність людини та світу. З метою збереження життя на планеті вчений має задати нові умови взаємодії людини з природою. Необхідно синтезувати природничі науки і науки про дух. Цьому об'єднанню перешкоджає те, що ставлення до науки як до засобу досягнення матеріального комфорту залишилося незмінним. Стверджуємо, що природничі й технічні науки мусять мати подвійну детермінацію: з одного боку, будь-яке природне явище слід досліджувати в контексті наукової картини світу, а з іншого, його необхідно аналізувати з позиції життєдіяльності людини як антропокосмічного суб'єкта.

Отже, по-перше, наука має бути підпорядкована логіці розвитку знань у контексті наукової картини світу, по-друге, – логіці господарювання, по-третє, – майбутнього людства як антропокосмічного суб'єкта.

3.5.2. Смысл науки й господарської діяльності в умовах антрополого-глобальної катастрофи. У суспільній свідомості, і науковій зокрема, панує уявлення, що за допомогою новітніх технологій можна подолати екологічну кризу. Це хибна думка. Ситуація потребує зміни наукових установок. Спробуймо сформулювати філософську позицію, яка б допомогла започаткувати нову парадигму наукової діяльності. За основу змін у сучасній науці пропонуємо взяти погляди Ж. Дельоза на роль смислу в житті людини й суспільства. Він вважає, що в центрі суспільного буття й, зокрема філософії, має бути категорія смислу,

який розглядає як «Принцип, скарбницю, резерв, начало» [174, с. 95]. Сучасна філософія й людина мусять «відтворити смисл або в Богові, який не був достатньо зрозумілим, або в людині, глибини якої ще достатньо не досліджені» [174, с. 96]. Для Ж. Дельоза смисл – це первинна категорія, що об'єднує божественний і людський аспекти буття. «Як тільки смисл кладеться як первинний <...>, то йому вже не важливо: ідеться про божественний смисл, забутий людиною, чи про людський смисл, відчужений у Богові» [174, с. 136]. Своєю чергою, смисл формується на поверхні, яку філософ трактує як центр глибини. На нашу думку, антрополого-глобальна катастрофа – це і є поверхня, на якій відобразилася глибинна криза людського та суспільного буття.

Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі сформулювали концептуальне положення щодо призначення науки в сучасному світі: вона має зменшувати рівень хаосу в суспільстві [174, с. 261]. Стан хаосу осмислюємо як прояв знеособленої парадигми буття людини. В умовах цієї парадигми буття наука опинилася під контролем посередньої людини, а тому була відірвана від моралі, що поставило людство на межу антрополого-глобальної катастрофи. Цінність наукового відкриття в умовах знеособленої парадигми буття вимірюється економічною ефективністю. Екологічні, біологічні, моральні, антропокосмічні наслідки відкриття майже нікого не цікавлять. Наука не зменшила рівень хаосу в суспільстві, а, навпаки, довела його до апогею – антрополого-глобальної катастрофи. Для того щоб започаткувати нову парадигму розвитку науки, слід змінити світоглядні установки людини. Подолання зовнішнього хаосу в суспільстві може відбутися лише за умови зменшення рівня внутрішнього хаосу, що, своєю чергою, залежить від переорієнтації потреб людини. Отож вихід зі стану антрополого-глобальної катастрофи потребує, з одного боку, зміни парадигми буття людини із знеособленої на особистісну, а з іншого, – зміни парадигми наукової діяльності. Переконані, що завдяки лише новітнім технологіям екологічну катастрофу не можна подолати, потрібно змінити філософію господарювання.

Суттєвий крок на шляху подолання екологічної кризи зробив німецький філософ К. М. Маєр-Абіх, який сформулював основні постулати голлістської етики. Фундаментальною є ідея про те, що на господарську діяльність слід накласти деякі табу [337, с. 126]. Уважаємо, що витoki цього висновку містяться в працях

В. Вернадського, який ще в 30-ті роки ХХ ст. довів, що вплив антропогенного чинника на природу став дорівнювати біогеохімічним процесам і кругообігу речовини в біосфері [101, с. 41]. Розвиток людства мають визначати можливості природи, а не потреби посередньої людини: завтра жити краще, ніж сьогодні, як закликає Е. Тоффлер у своїй концепції суперіндустріального суспільства.

Вихід зі стану антрополого-екологічної катастрофи потребує кардинально переглянути погляди на сферу матеріального виробництва. Мають залишитися лише ті його види, що не руйнують екосистеми, а максимально використовують відновлювальні запаси сировини й енергії. Отож необхідно встановити норми щодо виробничої діяльності, екологічних параметрів, температурного режиму планети тощо, а еколог мусить стати провідним суб'єктом виробничої діяльності. Дотепер умовою існування людини й суспільства була праця, а наука була зорієнтована на вдосконалення виробничого процесу. Безумовно, постає питання: що має бути умовою існування людини, коли вона стала антропокосмічним суб'єктом? У цій ситуації людина не має права лише споживати, а мусить турбуватися про антропокосмічні умови свого існування. Тому науку необхідно скеровувати на дослідження цих основ.

Конструктивні ідеї щодо змісту матеріального виробництва запропонував К. Зарубицький. Учений доводить, що постіндустріальне суспільство має вирішити два взаємовиключні завдання: «1) забезпечення людей необхідними для їх існування продуктами, біоматеріалами та енергією; 2) збільшення усталеності екосистем через розширення біорізноманітності та нарощування плодючості ґрунтів» [216, с. 98]. Філософ розвиває ідею, що виробничий процес має бути «вбудований» у природний. Уважаємо, що поняття «вбудованість» суттєво уточнює принцип єдності всіх сфер життя й доводить можливість їх органічного співіснування. На основі цих роздумів філософ робить фундаментальний висновок, що *матеріальне виробництво має стати різновидом духовного* (курсив наш. – В. С.) [216, с. 104]. Отож не слід зводити матеріальне виробництво до задоволення матеріальних потреб, а варто поставити питання про його смисл.

З нашими пошуками нової парадигми наукової діяльності перегукуються дослідження А. Єрмоленка. Філософ шукає

механізми, на основі яких можна регулювати відносини людини з природою. Визнаючи, що екологічна криза – це свідчення кризи людини й суспільства, він, на жаль, не замислився над проблемою: який тип людини спричинив цю кризу. Учений обмежився проблемою: якою має бути етика. Зарубіжні й вітчизняні дослідники екологічної проблематики до кінця не з'ясували її антропологічні витоки, а зупинилися на очевидному: науково-технічний прогрес, надмірне споживання тощо, тоді як причиною екологічної катастрофи є панування посередньої людини. А. Єрмоленко шукає парадигму, яка дозволить розв'язати екологічну кризу, і вважає, що етика має відіграти вирішальну роль. У цих висновках є сенс, але вони не завершені. Пріоритет етики можливий лише за умов пріоритету духовного над матеріальним, особистісного над знеособленим.

А. Єрмоленко усвідомлює труднощі, що постануть перед запровадженням нової етичної парадигми, – це неготовність соціуму сприймати нові ідеї. Незважаючи на це, він формулює екологічний імператив: *«Чини лише згідно з максимою, виходячи з якої ти міг би передбачити, що наслідки та побічні наслідки, які здогадно виникатимуть з її всезагального застосування, будуть „прийнятними” для всього суцього, що немов би (als ob) бере участь у дискурсі як рівноправний партнер»* [211, с. 246]. Запропонований імператив філософ розглядає як нову формулу етичного, що відповідає сучасній ситуації й парадигмальному повороту у філософії. З цим можна погодитися, але постає питання: хто здатний започаткувати й діяти відповідно до запропонованого імперативу, а хто його ігноруватиме? Це питання залишилося відкритим, оскільки А. Єрмоленко мислить у межах пріоритету матеріального над духовним і не враховує ідею духовної ієрархії. У післямові до своєї праці він пише: *«Людина завжди, у будь-якій темпорально-просторовій точці прагнула й прагне до задоволення своїх потреб, а це аж ніяк не можна зробити без експансії в природу, без перетворення її на людське довкілля. Тому суперечність людини і природи є онтологічною даністю...»* [211, с. 398]. На це ми зауважимо, що А. Єрмоленко вказує на суперечності між людиною і природою, котрі є наслідком пріоритету матеріального над духовним. В умовах пріоритету духовного над матеріальним і єдності людини та світу людина зможе пом'якшити ці суперечності.

Роздуми А. Єрмоленка корелюються з думками Ж. Дельоза. Французький філософ пропонує дивитися на буття як на унікальну подію, як на одноголосне буття [174, с. 216], тобто таке, яке можливе лише тоді, коли і філософія, і наука виходитимуть з антропокосмічних умов життєдіяльності людини. Ці висновки потребують переосмислення поглядів учених на їхнє призначення, на місію науки, зокрема необхідно поєднати філософію з наукою й закласти основи нової синкретичної науки – науки смислу. Як варіант відповіді на виклик антрополого-глобальної катастрофи пропонуємо в основу діяльності вченого покласти такі ідеї. Науковець, по-перше, у процесі дослідження має усвідомлювати, що мусить бути міра втручання в геологічні, екологічні, біологічні механізми еволюції природи; по-друге, мусить постійно рефлексувати: який сенс мають наукові відкриття щодо механізмів еволюції природи та смислу буття людини; по-третє, має нести відповідальність за стан розвитку природи, а діяльність мусить бути зорієнтована на дослідження антропокосмічних умов життя людини; по-четверте, масштаби виробничої діяльності має визначати еколог, а не стихія потреб посередньої людини [490]. Виходячи з проголошеного принципу пріоритету духовного над матеріальним та антропокосмічних умов буття, треба визнати матеріальне виробництво різновидом духовного, а науку підпорядкувати антропокосмічним умовам буття людини.

Висновки до розділу 3

Конфлікт особистісної та знеособленої парадигми буття людини став реальністю у ХХ ст., але був передбачений і описаний у метафізиці в поняттях: буття і небуття, буття та ніщо, вічний світ ідей і мінливий світ речей. Уся глибина роздумів Парменіда, Платона стають зрозумілими лише сьогодні. Це свідчить про те, що людство залишається під впливом чуттєвого й очевидного і не здатне зрозуміти втаємничену сутність буття.

Протягом ХХ ст. чимало філософів, соціологів, культурологів звертали увагу на кризовий стан буття, наголошуючи на ролі і значенні духовних чинників у життєдіяльності людини. А. Бергсон стверджував, що має відбутися перехід від соціальної еволюції до психологічної. Конфлікт між буттям і небуттям набуває форми

відкритого й закритого суспільства. Відчуваючи кризу знеособленого буття, М. Бубер говорить про антропологічну катастрофу й пов'язує її з кризою людських відносин. Найглибшу причину кризи епохи модерну висловив П. Сорокін: її підґрунтям є чуттєва система цінностей, в основі якої лежить пріоритет матеріального над духовним. Кризу буття філософ пояснював через форми культури: чуттєву, ідеальну, ідеаціональну, в основі яких лежать різні уявлення про істину: чуттєві, ідеальні й ідеаціональні. М. Еліаде досліджує проблему буття й небуття як конфлікт священного й світського на прикладі первісних суспільств і доводить, що ця дихотомія залишається актуальною і в ХХ ст. Е. Муньє боротьбу буття й небуття трактує на основі понять персоналізація й деперсоналізація. З. Бауман переосмислює проекти «світлого» майбутнього, що були в епоху модерну, і висновує: вони зазнали краху й сьогодні людство не має проекту майбутнього. З. Бауман формулює фундаментальну думку про особистість де-юре і особистість де-факто. Спираючись на ідею Ж-Ж. Руссо про самовдосконалення, учений доводить, що саме її слід покласти в основу буття, «забувши», що це християнська ідея. Осмислюючи ці висновки, зазначимо, що епоха модерну, розпочавшись із заперечення християнства та пройшовши шлях у 200 років, повертається до християнської ідеї духовного вдосконалення. Отож слід погодитися з К. Ясперсом і С. Кримським, які доводили, що християнство є найвеличнішою формою людського духу. Ідея двох парадигм буття наявна й в українській філософській і соціально-політичній думці, що простежуємо у творчості Г. Сковороди (концепція двох світів), В. Винниченка (дискордизм – конкордизм).

До усвідомлення органічного зв'язку якостей людини й характеристик суспільного буття суттєво наблизився Р. Арон, який довів, що людина й суспільство перебувають у процесі взаємного становлення. Цей зв'язок висловлювали в історії філософії під різними поняттями: буття і небуття, град Божий і град земний, культура і цивілізація. Прийшов час визначити сутність суспільного буття через сутність людини. Зміст такого підходу полягає в тому, що соціально-психологічні, інтелектуальні й духовні якості панівного типу людини визначають зміст і структуру суспільного буття – характер відносин, структуру державних органів, мораль, політику, мистецтво, систему освіти. Отож ідея

знеособленої й особистісної парадигми буття має свою історію, але не дістала теоретичного обґрунтування. Пріоритетне положення посередньої людини в суспільстві породжує знеособлене суспільство, натомість пріоритетне положення особистості вестиме до формування особистісного суспільства.

Знеособлене суспільство – це суспільство споживання, у якому панує пріоритет матеріального, а посередня людина стала суб'єктом діяльності. Доведено, що парадигма знеособленого буття себе вичерпала. У Європі й провідних країнах світу особистісне начало наявне, але не можна сказати, що йому належить пріоритет. Навіть у державах, що процвітають, дослідники фіксують суттєві прояви знеособленого буття: екзистенційну порожнечу, брак громадської активності, байдужість. Знеособлені форми буття людини й суспільства – це перетворені форми (Ж. Деррида, М. Мамардашвілі), які існують під виглядом добра, а матеріальні цінності проголошено вищими. Ж. Рюс, підсумовуючи розвиток філософських ідей у ХХ ст., зазначає, що відбулося одкровення небуття, тобто посередня людина стала «первоначалом» суспільства.

Соціалізм у теорії, ідеології й на практиці претендував на реалізацію особистісного начала й тим був привабливим не лише для широких народних мас, але й для інтелігенції значної частини країн світу, проте це виявилось фатальною помилкою. З позиції метафізичної теорії особистості капіталізм і соціалізм – це форми знеособленого буття людини. Епохи модерну та постмодерну, розбудовані на світоглядному концепті «кожна людина – особистість», за їхньою суттю не могли закінчитися позитивно. Отож знеособлена парадигма буття людини – це спільність людей, об'єднаних для задоволення матеріальних потреб, тому закономірно, що вона закінчується загрозою антрополого-глобальної катастрофи. Кризи ХХ ст. – результат відсутності критичної маси особистостей у європейському суспільстві. Вихід із цього стану можливий лише за умови відродження особистісного начала.

Метафізична теорія особистості висвітлила парадигмальну кризу суспільного буття. Посередня людина загальмувала духовний розвиток людства, сконцентрувавши його енергію на матеріальних потребах. Ця орієнтація виявилася хибною не лише для людини, але й для її відносин із природою. Природа не витримує тиску матеріального. Філософи й футурологи відчують кризу

знеособленого буття й шукають вихід, але їхні пропозиції не зачіпають світоглядних засад буття, зокрема пріоритету матеріального. Учені пропонують вихід без зміни людських якостей, тобто, з одного боку, дивляться на людину як на істоту зі сталими духовними якостями, а з іншого, перебувають під тиском панівного концепту «кожна людина – особистість». Особистісна парадигма буття постає формою поєднання суб'єкта й об'єкта, є спільнотою, об'єднаною для вдосконалення й збереження природного середовища.

Стихійно зміна знеособленої парадигми на особистісну не відбудеться, як це було в попередній історії, коли одна знеособлена форма існування змінювалася на іншу. Зміна парадигми буття є найскладнішою революцією за всю історію людства, оскільки пов'язана зі зміною духовних якостей людини та світоглядних основ буття. Добровільно погодитися на таку революцію людина не здатна, бо консервативна, проте змушена буде це зробити під тиском навислої антрополого-глобальної катастрофи. Якщо в суспільній свідомості запанує закон «особистість – принцип буття», то почнеться формування особистісної парадигми буття, що потребуватиме критичної маси особистостей.

Перехід від знеособленої парадигми буття до особистісної потребує також нової філософії відносин людини зі світом. Світоглядним підґрунтям взаємодії людини з природою в умовах знеособленої парадигми є матеріалізм. Наука і діяльність науковців були підпорядковані потребам матеріального виробництва. Світоглядні основи взаємодії людини з природою в умовах особистісної парадигми буття мають ґрунтуватися на філософії єдності людини зі світом. Історія людського буття поки що має природно-каузальний характер. В умовах пріоритету матеріального над духовним людство спиралося на природні закономірності. Зміна відносин людини з природою вимагає від науковців переосмислити принципи наукових досліджень – сьогодні вони мають бути орієнтовані не на експлуатацію природи, а на збереження антропологічних умов життєдіяльності людства. Метафізична теорія особистості принципово змінює відносини етики й онтології. Для збереження життя людство має перейти до телеологічного принципу. В умовах пріоритету матеріального над духовним пріоритет належить причинно-наслідковим зв'язкам – нижчим формам детермінації, що призводить до виснаження

природи й людини. В умовах особистісної парадигми буття людини пріоритет має належати телеологічним закономірностям, а природні й соціально-наслідкові зв'язки мають стати їх органічною частиною. В умовах телеологічної детермінації людина зможе відмовитися від зайвих матеріальних потреб, знизивши цим антропогенне навантаження на природу або створивши інші технології, що не шкодитимуть природі.

Історія суспільного буття постає історією розвитку ідеї особистості як первоначала буття. Концепція взаємозумовленого розвитку людини й суспільства постає як закономірний процес оволодіння людиною своєю сутністю. В умовах особистісної парадигми буття людини утворюються реальні умови для реалізації ідеї свободи, рівності, справедливості, подолання відчуження. Філософія, релігія й наука мають об'єднати зусилля для формування особистісного суспільства й допомогти людині подолати страх перед особистісним буттям. Відповідно до концепції взаємного становлення людини й форм суспільного буття має бути сформульована й відповідна ідеологія.

РОЗДІЛ 4

ФІЛОСОФСЬКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ІДЕОЛОГІЇ ПЕРСОНАЛІЗМУ

Деякі західні філософи та політологи (О. Лемберг, Р. Мекрайдіс та ін.) обґрунтовано стверджують, що не існує держав без ідеологій, але досвід незалежної України за чверть століття наочно демонструє, що такі держави існують. Чому керівники Української незалежної держави залишають поза увагою проблему державної ідеології? Як не дивно, відсутність ідеології вигідна олігархам і частині політичних партій, оскільки, за загальними висновками дослідників, вона спонукає людину усвідомлювати себе суб'єктом діяльності, об'єднує націю й орієнтує до конструктивної спільної діяльності.

Проблема ідеології в українській філософії актуалізується після здобуття незалежності. Саме тоді виникає дискусія: чи потрібна українській державі ідеологія? Перемогла думка, яку закріпили в Конституції України 1996 р. у ст. 15: «Жодна ідеологія не може визнаватися державою як обов'язкова» [270]. (Для довідки зауважимо, що ця стаття є калькою ст. 13 Конституції Російської федерації: «Никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной» [269]). Отож у Конституції України не відбито зв'язок між державою та ідеологією. Творці української Конституції пішли за концепцією деідеологізації (Дж. Гелбрейт, Д. Белл, С. Ліпсет, Е. Шилз). Зауважимо, що остання проіснувала в Західному світі одне десятиліття та змінилася в 70-х роках ХХ ст. «теорією реідеологізації» (А. Вінер, Дж. Лодж, Р. Нісбет), бо Захід зрозумів значущість ідеології, а ми чверть століття не можемо відмовитися від шкідливого уявлення. Причину неприйняття державницької ідеології з часом обґрунтовано пояснить відомий український філософ Л. Губерський: «Причина неприйняття вислову „державна ідеологія” закорінена в деяких стереотипах тоталітарної свідомості, відповідно до яких держава й суспільство ототожнюються. <...> Більше того, причиною побоювання застосовувати вислів „державна ідеологія” є використання слова „ідеологія” тільки в значенні політичної ідеології – лібералізму, консерватизму, соціалізму, комунізму тощо» [153, с. 295]. Уважаємо, що відсутність національної ідеології – це духовна причина

гальмування реформ в Україні, а тому її розроблення є нагальною проблемою.

Отже, метою розділу є визначення філософських засад національної ідеології на основі ідей персоналізму.

4.1. Філософський аналіз класичних і некласичних ідеологій

Розпочав досліджувати філософські засади ідеології К. Мангайм. Соціолог відкрив фундаментальний факт, що форми мислення залежать від соціальних умов життя людини. Намагаючись пояснити цей феномен, учений розробляє методологію соціології знання, що мала з'ясувати соціальні джерела індивідуального й суспільного мислення. Ця методологія стверджувала, що жоден із поглядів, висловлених в ідеологічних трактатах, не може претендувати на загальний, оскільки всі вони пов'язані із соціальним становищем суб'єкта. Це надало К. Мангайму можливість зробити висновок, що мислення всіх партій ідеологічно зумовлене. Політичні ідеології абсолютизують окремі моменти суспільного життя й настільки глибоко вкорінені в умовах життєдіяльності людини, що їх носії втрачають здатність бачити ті факти, які можуть похитнути їхні уявлення. Так людина опиняється під впливом колективного несвідомого й свідомого.

Отже, завданням підрозділу є доведення філософської вичерпаності класичних і некласичних ідеологій.

Принциповим для розуміння змісту ідеології є зауваження К. Мангайма про те, що ідеологія як форма суспільної свідомості з'являється після того, як філософія в особі французького філософа-просвітника Е. Б. Кондільяка (1715–1780) відкинула метафізику як підґрунтя буття, свідомості й гуманітарних наук [351, с. 90–91]. (Дійсно, Е. Б. Кондільяк заперечував метафізику й запропонував нове її розуміння як науки про чуттєві істини [266, с. 7–8]). Спеціально підкреслимо, що заперечення метафізики не означало знищення людської потреби мати підґрунтя буття. Життя потребувало нових засад життєдіяльності. Так місце метафізики зайняла ідеологія.

К. Мангайм характеризує ідеологію як «ціннісне судження», за допомогою якого відбувається смислова орієнтація людини [351,

с. 62]. Учений також усвідомив, що в ідеології відбито як особливе, так і загальнозначуще. На основі цих тверджень зазначимо, що суперечливі трактування ідеології зумовлені тим, що в ній відображено як особливі (соціально-класові, групові), так і загальні (загальнолюдські, національні, державні) інтереси. До сьогодні ідеологічні системи переважно зорієнтовані на соціально-класові, групові інтереси. Орієнтація ідеології на загальне сприяє формуванню теоретичного та об'єктивного компонентів, тоді як орієнтація на особливе посилює суб'єктивні й ціннісні орієнтації. Соціолог доходить висновку, що ідеологія й утопія – це різні феномени, проте вони мають спільні ознаки, і фіксує це в понятті «хибна свідомість», яка не здатна забезпечити адекватної орієнтації в суспільстві [351, с. 75, 113]. Орієнтацію ідеології на суб'єктивне й ціннісне К. Мангайм відобразив у понятті «утопія». Орієнтація на об'єктивне з часом приведе до формування концепцій деідеологізації (Р. Арон, Д. Белл, Дж. Гелбрейт, Е. Шилз). На жаль, у філософії переважає соціально-класове розуміння ідеології.

Ідеологія цікавить К. Мангайма не сама собою, а в значно ширшому аспекті: «Чи можлива політика як наука?» та «Як на нинішньому етапі буття взагалі можливе духовне існування?» [351, с. 72–73]. У контексті цих питань, які й досі залишаються не з'ясованими, аналізуватимемо погляди К. Мангайма.

Ліберальну, консервативну й соціалістично-комуністичну ідеології К. Мангайм відносить до форм утопічної свідомості. Соціолог зафіксував також ворожість цих ідеологій одна щодо одної: кожна з «форм утопічної свідомості звернена проти інших...» [351, с. 257]. Незважаючи на ворожість між ліберальною й соціалістичною ідеологіями, учений констатує їхню внутрішню тотожність: «Соціалізм близький до ліберальної утопії, ідеї в тому сенсі, що царство свободи й рівності в обох випадках переміщуються в далеке майбутнє. Проте в соціалістичній утопії це майбутнє отримує значно конкретніше визначення як час загибелі капіталістичної культури» [351, с. 256]. Змістовний аналіз ідеологій-утопій привів К. Мангайма до висновку, що під впливом соціальних процесів у суспільній свідомості відбувається поступовий відхід від утопій. Отже, ще у 20-х рр. ХХ ст. учений передбачив кризу класичних ідеологій і навіть те, що ідеології-утопії самі себе знищать у полум'ї політичної боротьби, що сприятиме новому синтезу [351, с. 265–267]. Говорячи про

необхідність синтезу, К. Мангайм ставить питання про його суб'єкта. Творцем нової ідеології має стати інтелігенція. Усвідомлюючи вичерпаність ідеологій, філософ переймається проблемою: що буде з людством у майбутньому, а тому закликає колег шукати нові можливості для розвитку [351, с. 275].

Фундаментальний зміст поглядів К. Мангайма пояснюємо тим, що вони просякнуті ідеями метафізики. Соціолог уважав, що будь-які емпіричні дослідження можливі лише «на основі певних метаемпіричних, онтологічних, метафізичних рішень та очікувань і гіпотез, що впливають із них» [351, с. 106]. Учений відкрив метафізичну особливість людської свідомості, яка, на жаль, до цього часу ще не стала предметом дослідження філософів. «Люди значно частіше орієнтувалися на трансцендентні, аніж на іманентні дійсності чинники, однак реалізували на ґрунті подібної „ідеологічної” свідомості, несумісної з дійсністю, цілком конкретний устрій соціального життя» [351, с. 209]. Гасла й мотиви учасників Революції Гідності підтверджують правомірність цього висновку. Так, дійсність доводить, що між ідеологією й метафізикою є органічний зв'язок, який, на жаль, дотепер не досліджено.

К. Мангайм відзначив ще один фундаментальний факт, який теж не знайшов подальшого осмислення: ідеології є проявом пошуків метафізичних основ буття. На його думку, філософія й ідеологія мають виявити справжню «дійсність» і «буття» [351, с. 210]. Справжньою ідеологією є та, яка трансцендентна сучасному буттю, проте зміст її не може бути реалізований у чинних умовах. «Дійсним» буттям К. Мангайм пропонує вважати життєвий уклад і такі форми людського співіснування (любов, спілкування), які «допускає або яких вимагає відповідна структура й нарешті всі ті форми та способи переживання й мислення, що відповідають певному життєвому ладу й у цьому сенсі є співзвучними з ним» [351, с. 211]. Отже, у розумінні К. Мангайма метафізика – це те, чого немає, але воно можливе. На основі цих роздумів учений дає таке визначення ідеології: ідеологія – це трансцендентні буттю уявлення, зміст яких *de facto* ніколи не досягає реалізації [351, с. 211], але вони виступають у формі ідеалу. Зв'язок ідеології та метафізики змушує уточнити уявлення про метафізичні основи суспільного буття. Метафізичні основи суспільного буття – це те, що не узгоджується з тим, що існує, але за певних умов може стати реальністю. Соціолог зазначає: «Люди часто цілком щиро

керуються ними як мотивами своєї поведінки, їхній зміст у процесі реалізації все ж зазвичай спотворюється» [351, с. 212]. Роздуми К. Мангайма дозволяють зрозуміти органічний зв'язок між ідеологією та метафізикою. Ідеологія висвітлює метафізичні основи суспільного буття. Отже, майбутня ідеологія має спиратися на метафізичні основи суспільного буття.

Заперечував класовий підхід до ідеології і Е. Муньє, а тому критикував ліберальну, комуністичну й фашистську ідеології. Класове, на думку філософа, – це викривлене, спотворене, воно не є самостійним, бо піддається впливу інстинктів, класових інтересів і колективного несвідомого [388, с. 25]. Е. Муньє критикує лібералізм за те, що він дав свободу невеликій купці людей, а інших зробив рабами матеріалістичного світогляду; фашизм – за ірраціоналізм, спіритуалізм за примітивізм розуміння духовного, антиінтелектуалізм, абсолютизацію ролі держави, життєвих потягів, що врешті-решт призвело до колективного психозу [387, с. 282–285]; комуністичну ідеологію – за абсолютизацію класового підходу, коли суть людини осмислювали на основі її класового походження, заперечення духовного як самостійної й первинної реальності [387, с. 292–293].

Ідеї К. Мангайма про відмову від класового розуміння ідеології розвиває американський соціолог К. Гірц (1926–2006). У праці «Інтерпретація культур» (1973) учений ставить собі за мету розвивати «безоцінне розуміння ідеології» як самостійної сутності, яка ґрунтується на системі культурних смислів [139, с. 230]. Філософ поділяє думку американського соціолога Ф. Саттона про два підходи до ідеології: теорія інтересу та теорія напруження [710, с. 3–7]. Теорія інтересу – це інструмент боротьби за владу. Дійсно, політична практика свідчить, що ідеологія – це форма боротьби за економічну, політичну вигоду. Ідеологія на практиці перетворюється в різновид лукавства: під виглядом боротьби принципів відбувається зіткнення вигоди різних соціальних верств. Засадничою ідеєю теорії напружень є хронічна функціональна розбалансованість суспільства між свободою і вимогами політичного порядку, стабільністю і необхідністю постійних змін, економічною ефективністю і гуманізмом. Напруження виявляється як на рівні окремої особи, так і на рівні груп, класів, суспільства. На основі цих роздумів вчений зробив висновок: сучасна людина живе в стані постійного напруження. Ідеологію К. Гірц трактує як

реакцію на структурні напруження, що змушує людину грати певні соціальні ролі [139, с. 240], знімаючи тим самим ці напруження. Теорію напружень соціолог тлумачить як «крик болю», який знаходить відбиття на рівні масової свідомості у вигляді метафор, каламбурів, гіпербол, анекдотів [139, с. 245], тобто ідеологія прагне бути максимально простою та зрозумілою пересічній людині. Соціопсихологічні напруження знімаються й транслюються в тих чи тих символічних формах, які керують людьми і дають їм ілюзорну впевненість. На основі цього К. Гірц формулює таке завдання ідеології: створювати переконливі концепти, образи, які б робили політику зрозумілою [139, с. 257]. Без цих форм соціальна політика й дійсність залишатиметься незрозумілою. К. Гірц усвідомлює, що в сучасному світі не вистачає культурних символів, які б цілісно охоплювали суспільство й стали матрицями колективної свідомості. У цій ситуації виникає потреба створювати такі символічні форми і культурні моделі, які б долали соціально-класову обмеженість і мали загальний смисл. Отож соціолог започаткував принципово новий, символічний, культурологічний підхід до розуміння ідеології та сконцентрував свою увагу на інтегративній функції ідеології.

П. Рікер у праці «Ідеологія та утопія» (1975) продовжив розвивати погляди К. Мангайма. П. Рікер розпочинає своє дослідження з узагальнень М. Вебера, який, заперечуючи основні постулати філософії Просвітництва щодо абсолютизації ролі розуму, зазначив, що не існує абсолютно раціональної системи легітимації тих принципів буття, що лежать в його основі, тому влада потребує ідеології. У такому контексті ідеологія постає як поєднання політики й реальності. П. Рікер визнає, що в ідеології наявне трансцендентне, яке трактує як «належне, що приховується за дійсним» [448, с. 221]. Він погоджується з висновками К. Мангайма, що ідеологія – це трансформовані трансцендентні ідеї, які певною мірою ніколи не можуть бути реалізовані. Незважаючи на це, вони є спонукальними мотивами, скеровують людину до діяльності, хоча в процесі реалізації можуть бути значні спотворення [448, с. 216]. Для обґрунтування влади й порядку П. Рікер залучає поняття легітимності, яку трактує на основі традиції (те, що було завжди); емоційної віри в законність чинної влади; ціннісно-раціональної віри (що сприймається за абсолютне).

Урешті-решт П. Рікер зводить легітимність до довіри [448, с. 232, 245, 248].

Французький філософ-неомарксист Л. Альтюсер (1918–1990) також розвиває інтегративний підхід до розуміння ідеології та обґрунтовує необхідність державної ідеології, яка має реалізовуватися через інститути Церкви, школи, сім'ї [681, с. 150].

На основі досліджень Л. Альтюсера, К. Гірца, К. Мангайма, Е. Муньє, П. Рікера зазначимо, що існування ідеологій зумовлено потребами психологічного, морального, релігійного, філософського обґрунтування влади. Отож призначення ідеології полягає в легітимації влади.

Ідеології різняться залежно від того, яку цінність проголошено найважливішою. Лібералізм зробив акцент на свободі, необхідності розвитку й оновленні, відкритості до економічних та соціальних інновацій; консерватизм – на стабільності та передбачуваності; комуністична ідеологія – на рівності й соціальній справедливості. Незважаючи на суттєві відмінності, класичні ідеології орієнтовані на пріоритет матеріального над духовним, тому винні в необґрунтованому зростанні матеріальних потреб людини, що привело людство до антрополого-глобальної катастрофи. Уважаємо, що суб'єктом класичних ідеологій є посередня людина. За межами лібералізму, консерватизму й комуністичної ідеології залишилася особистість як первоначало суспільного буття. Некласичні ідеології (фашизм, нацизм, релігійний фундаменталізм) орієнтуються переважно на неосвічену масу.

Осмилюючи комуністичну ідеологію в контексті порівняння з ліберальною й консервативною, К. Мангайм дійшов висновку, що в останніх деякою мірою був наявний духовний компонент, натомість у комуністичній виросло возвеличення «матеріального принципу, який сприймався раніше тільки як негативний, гальмуючий розвиток чинник» [351, с. 258]. Соціалісти й комуністи, використовуючи незадоволеність народних мас рівнем економічного життя, кладуть в основу своєї ідеології матеріальний чинник. Осмилюючи сутність комуністичної ідеології, К. Мангайм зазначив, що в ній відбулася відмова від духовності. Уважаємо, що звести нанівець пріоритет духовного над матеріальним могла лише посередня людина.

Критичні зауваження на адресу класичних ідеологій знаходимо також в А. Камю, який вважав, що вони сприймають світ у

контексті діалектики панування й рабства [232, с. 223]. Подібної думки дотримується й Г. Маркузе, стверджуючи, що сучасні ідеології мають антиінтелектуальний характер, орієнтують на споживання й виправдовують панування [364, с. 98, 103]. За допомогою цих ідеологій посередня людина розбудувала суспільство за своїм образом і подобою, бо зацікавлена в перетворенні людини на безлику масу – натовп. Про кризу ідеологій Е. Фромм висловився, що класичний поділ на «правих – лівих», на «комунізм – капіталізм» втратив свою значущість у свідомості людей. «Люди шукають нові орієнтири, нову філософію, яка віддає пріоритет життю, як фізичному, так і духовному, а не смерті» [598, с. 298].

Сплеск інтересу до ідеології відбувся після публікації Ф. Фукуями «Кінець історії» (1989), де автор намагався довести, що ліберальній ідеології немає жодних життєздатних альтернатив [601]. На противагу Ф. Фукуямі, британський історик Е. Гобсбаум в 1994 р. висловив думку, що ХХ ст. закінчується світовим безладом, оскільки основні ідеології виявилися розгубленими перед його проблемами [142, с. 501–503].

Ідеологія лібералізму наприкінці ХХ ст. викликала серйозну філософську критику. Так, німецький філософ Г. Рормозер (1927–2008) доходить висновку, що соціально-політичні катастрофи ХХ ст. були реакцією на ліберальну теорію та практику [455, с. 66]. У ліберальній ідеології йдеться не про загальні інтереси суспільства й держави, а про права та свободи окремої людини, тобто суб'єктом діяльності є емпіричний індивід, який зазвичай діє з позиції здорового глузду – власної вигоди. Отож висновує філософ, лібералізм наділив правом свободи пересічну людину [455, с. 73]. В умовах соціалізму суб'єктом діяльності теж була посередня людина, тобто з позиції філософської антропології між ліберальним і соціалістичним суспільством немає принципової різниці. Г. Рормозер у площині поглядів К. Мангайма акцентує увагу на внутрішній ідентичності ліберального й соціалістичного суспільств. Відмінності між ними є лише в методах досягнення мети [455, с. 203]. Г. Рормозер висновує, що сучасне суспільство зорієнтоване на безкінечне економічне зростання, і трактує це як безумну ідею. У цій ситуації учений змушений зробити висновок: людині не обійтися без самообмежень, але усвідомлює, що вона не готова до цього, бо

розбещена тягою до насолод і споживання [455, с. 199]. У життєдіяльності людини Г. Рормозер зафіксував парадокс: людина прагнула свободи, але опинилася в залежності від природи, а тому ставить питання: як повернути людині свободу? Один із шляхів розв'язання цієї суперечності він убачає в тому, що треба звільнитися від хибного уявлення в безкінечності матеріального прогресу. Підсумовуючи роздуми Г. Рормозера, вкотре зазначимо, що лібералізм однобічно трактував свободу як свободу зовнішньої діяльності та проігнорував внутрішню, до якої її закликали християнство та німецький ідеалізм. Г. Рормозер ставить доленосне для людства питання: чи здатна епоха Нового часу дати прогноз щодо майбутнього, і наскільки лібералізм зможе спонукати людину до подолання глобальних проблем [455, с. 201–203]. Намагаючись відповісти на своє запитання, філософ звертається до християнства й наводить репліку теолога Е. Трьольча: «Усе хитається», бо поставлені під сумнів усі християнські істини [455, с. 226]. Отож філософ безпосередньо підійшов до необхідності переосмислення метафізичних основ буття людини, але не зміг цього зробити. Причина невдачі Г. Рормозера полягає в тому, що він здійснював свій аналіз у межах новоевропейської парадигми «кожна людина – особистість».

Ідеологію лібералізму критикує й сучасний французький соціолог А. Турен, стверджуючи, що лібералізм призвів до торжества індивідуалізму, зняв обмеження на споживання. Ліберальна ідеологія ігнорує будь-який символізм, який скеровує людину до вищих цінностей [560, с. 160–161].

У 2007 р. опубліковано працю британського дослідника Дж. Шварцмантеля «Ідеологія та політика», у якій констатовано, що для сучасного світу взагалі характерна відсутність ідеологій і будь-яких визначних ідей [630, с. 13]. (Для довідки зазначимо, що відсутність визначних ідей у Західному світі констатував ще в 60-х рр. ХХ ст. ідеолог українського націоналізму Я. Стецько [524, ч. 1, с. 281]). Кризу традиційних ідеологій визнає й Е. Тоффлер, обґрунтовуючи її тим, що на арену історії виходять національні меншини, які нав'язують світові своє бачення майбутнього через нові ідеології [553, с. 309].

Філософський аналіз комуністичної ідеології розпочав М. Бердяєв працею «Витоки і смисл російського комунізму» (1937). Дослідження охопило світоглядні й етичні аспекти, зв'язок комуністичної ідеології з християнством, проблему особистості та

її відносини з суспільством. Аналізуючи витoki та зміст комуністичної ідеології, М. Бердяєв зумів зберегти об'єктивну позицію й побачити її позитиви та негативи. «У комунізмі є здорове, правильне й цілком узгоджене з християнством розуміння життя кожної людини як служіння надособистій цілі, як служіння не собі, а великому цілому» [53, с. 125], тобто людина має об'єднатися з іншими для організації суспільного життя. Але цю ідею було спотворено, і відбулося це тому, що «комунізм є не тільки соціальний феномен, але й феномен духовний» [53, с. 125]. Слід визнати, що духовні аспекти комуністичної ідеології дослідники обходять увагою, це спричинено тим, що сучасне суспільство продовжує жити в умовах пріоритету матеріального й ігнорує потребу людини в духовному, а тому не може вийти за межі матеріалістичної парадигми.

М. Бердяєв висвітлив філософські помилки комуністичної ідеології. У процесі її реалізації комуністи духовне підпорядкували соціальному, вважаючи, що ідеї добра можуть бути реалізовані за допомогою зла. М. Бердяєв, можливо, першим довів схильність комуністів до світоглядного й етичного релятивізму. Таке ставлення до метафізики й етики характерне для посередньої людини, яка згодна змінювати свою позицію заради досягнення вигоди. Для обґрунтування свого етичного релятивізму комуністи використали діалектику, що проявилось в маніпулюванні поняттями добра і зла, свободи та необхідності, рівності і справедливості.

Комуністична ідеологія войовничо заперечувала християнські цінності. Ненависть комуністів поширювалася навіть на тих християн, які визнавали правду комуністів у соціальній сфері й обґрунтовували це тим, що вони порушували цілісність комуністичної ідеології. «Комуністи люблять підкреслювати, що вони противники християнської, євангельської моралі, моралі любові, жалості, співчуття. І це, можливо, і є найстрашніше в комунізмі» [53, с. 135]. М. Бердяєв відмітив негативну рису внутрішнього світу комуністів та їхньої ідеології: «Комуністи не можуть перемогти ненависті, і в цьому їхня головна слабкість <...> Людина, охоплена афектом ненависті, не може бути звернена до майбутнього, до нового життя. Тільки любов обертає людину до майбутнього, вивільняє від важкої скутості минулим і є джерелом творчості нового, кращого життя» [53, с. 150]. Отож М. Бердяєв

усвідомив метафізичні та етичні недоліки комуністичної ідеології. З непримиримості світоглядних та етичних засад впливала необхідність класової боротьби, яка з часом трансформувалася в переслідування тих, хто не поділяв комуністичної ідеї. Філософ дав відповідь на запитання: чому комуністична ідеологія є ворогом релігії? Тому, що сама претендує бути релігією й давати відповіді на духовні запити людини. М. Бердяєв писав: «Він (комунізм. – В. С.) сам хоче бути релігією, яка йде на зміну християнству, він претендує відповісти на релігійні запити людської душі, дати смисл життя» [53, с. 129], а тому комуністична ідеологія не йшла на жодні компроміси у світоглядній сфері.

Незважаючи на світоглядну та етичну протилежність комуністичної ідеології щодо християнства, М. Бердяєв відзначив, що комуністична ідея копіювала надбання християнства. Подібність комуністичної ідеології з християнською полягає в тому, що як перша, так і друга ґрунтуються на ортодоксальному світосприйнятті [53, с. 117]. Комуністична ідеологія – це віра, яка протилежна християнству – світоглядна диктатура. Світоглядна ортодоксія породжувала боротьбу у сфері ідеології, яку вважали найвищим проявом зрілості людини. Подібність комуністичної ідеології з християнством проявляється також у тому, що як християнство орієнтувалося на громаду, так і комуністи орієнтувалися на колектив. «Радянська філософія є філософія соціального титанізму. Титаном є в ній не індивідуум, а соціальний колектив» [53, с. 123], який постає не лише як рушій економічного розвитку, але і як носій істини.

М. Бердяєв як об'єктивний дослідник зауважує, що християнство своїми помилками зробило деякий «внесок» у формування комуністичної ідеології. По-перше, комуністична ідея починається з недоробок християн у сфері реалізації християнської моралі й християнської правди. Формальне виконання частиною священиків християнських заповідей, співпраця Церкви з панівними класами викликали в людини недовіру до християнства, спонукали її до підсвідомих пошуків метафізичних основ буття, бо в людини залишалася потреба в духовних цінностях, що змушувало її шукати якогось захисту. По-друге, комуністична ідея використовувала цю нереалізовану духовну енергію людини й орієнтувала її на соціальну діяльність. Отож комуністична ідеологія експлуатувала духовні потреби людини та її віру в справедливе

суспільство. Це надало М. Бердяєву підстави зробити висновок: «Комунізм має християнські, або іудео-християнські витoki» [53, с. 139–140]. Світоглядний й етичний примітивізм комуністичної ідеології доволі яскраво проявився в розумінні ролі та значення особистості в життєдіяльності суспільства. «Уся обмеженість і неправда комуністичної філософії пов'язана з нерозумінням проблеми особистості» [53, с. 145]. Особистість була підпорядкована колективу, вона не мала будь-якої свободи.

На думку М. Бердяєва, основна проблема комуністичної ідеології – це проблема відносин людини і суспільства. Філософ зауважує, що нова людина, про яку так багато говорили в радянській Росії, може з'явитися лише тоді, коли людину буде визнано найвищою цінністю. Реально людина в Радянському Союзі була підпорядкована колективу й державі, а тому вести мову про народження нової людини не можна, скоріше слід говорити про її дегуманізацію. «Мета, для якої виправдовують будь-які засоби, є не людина, не нова людина, не повнота людяності, а лише нова організація суспільства. Людина є засіб для цієї нової організації суспільства...» [53, с. 149]. Людину перетворили на засіб, вона стала додатком економіки й держави. Задоволення потреби людини в духовному захисті – піклуватися про спасіння душі – взяла на себе держава.

Підсумовуючи, зазначимо, що привабливість комуністичної ідеології не лише в соціальних гаслах, а й у тому, що вона вміло використала потребу людини в духовних цінностях і духовному захисті. Комуністична ідея врахувала цю сутність людини, але обмеженість інтелектуального потенціалу її творців не дозволила поєднати комуністичну та християнську ідеї. Отож людська сутність об'єктивно потребує цілісної ідеї, яка б, з одного боку, задовольнила духовні потреби людини та її прагнення мати метафізичні основи буття, а з іншого, – стала б підґрунтям свободи, рівності й справедливості.

Одним із перших почав аналізувати проблеми ідеології в умовах незалежної української держави був філософ і дисидент В. Лісовий (1937–2012). Філософ порівняв фашистську та комуністичну ідеології й довів їхню внутрішню спорідненість. Ці ідеології паразитують на прагненні людей до рівності й братерства, не визнають роль і значення в суспільстві незалежної творчої особистості, а тому здійснюють за людиною тотальний контроль, а

щоб людина не відчувала себе самотньою й покинутою, пропонують їй розчинитися в «масі», тому філософ зробив правильний висновок, що ці ідеології реалізують знеособлену рівність [323, с. 141–142].

Поглибив розуміння подібності фашистської, нацистської та комуністичної ідеології В. Єрмоленко. Досліджуючи мотиви створення цих ідеологій, філософ зауважує, що вони намагалися знайти заміну старим ідеологіям і несвідомо повторювали їхні структури, шукали науковий і реальний фундамент для своїх ідей, але насправді формували утопічні візії, що заперечували реальність, у якій вони народилися [212, с. 313]. На противагу християнству, фашизм, нацизм і комунізм намагалися обґрунтувати своє знання на реальності, а саму реальність уважали простою, швидко доступною, що відповідало ментальності масової людини. Філософ пише: «Прагнучи заснувати свою науку на „реальному“, ідеології створювали утопії, засновані на „сюрреальному“, і водночас проголошували це сюрреальне єдиним реальним» [212, с. 313–314]. Зауважимо, що реальністю для народних мас були матеріальні блага та ідея соціальної рівності. В. Єрмоленко відзначив специфічну рису цих ідеологій: вони формувалися на міфах, які орієнтувалися на майбутнє. Для того, щоб мобілізувати народні маси на боротьбу, їх треба було об'єднати сильною емоційною ідеєю, заради якої люди могли би пожертвувати собою [212, с. 292]. Для досягнення цієї мети міфи були ідеальним засобом. Щоб мобілізувати народні маси на досягнення мети, ці ідеології використали поняття «боротьба», стверджуючи, що вона є законом історії. Достатньо згадати закон класової боротьби К. Маркса чи «Mein Kampf» Гітлера.

І нацистська, і марксистська ідеології вміло використовували досягнення класиків німецької філософії. Так, гегелівська ідея держави як втілення абсолютного духу в Італії, Німеччині й Росії стає дійсністю і носієм усіх чеснот. Витоками нацистської ідеології стали вульгаризовані версії філософії Ніцше (теза про життєствердні інстинкти) та філософія М. Гайдеггера (Dasein, буття-тут, буття-у-світі). Погоджуємось, що нацисти неадекватно зрозуміли філософію Ніцше та спотворили ідею Udermensch. Коментуючи зміст поняття Dasein, В. Єрмоленко зауважує, що воно, як не дивно, доволі адекватно відповідало нацистській

ідеології, оскільки було втечею від життя й деперсоналізованого *das Man* [212, с. 352–353], з чим варто погодитися.

На думку В. Єрмоленка, нацизм і комунізм свідомо й несвідомо використовували християнські ідеї Абсолюту й чистоти, але наповнювали їх спотвореним змістом. У нацистів таким абсолютном була арійська раса, у комуністів – пролетаріат. І нацизм, і комунізм послуговувалися на практиці християнським поняттям «чистота». Нацизм орієнтувався на расову чистоту, а комунізм – на класову, переслідуючи класових метисів. «Нацизм був ідеологією „вищої раси”; ленінізм і сталінізм були ідеологіями „вищого класу”; обидві потребували жертв „нижчих” – „унтерменшів” чи „нікому-не-потрібних” людей, адже без цих жертв історія, мовляв, не зможе рухатися вперед» [212, с. 379], отож нацизм має біологічне підґрунтя, а комунізм – соціально-економічне. Ідея чистоти знайшла втілення в практиці «унтерменшів» та «колишніх людей». «Унтерменші» – люди нижчої раси, а «колишні люди» – це залишки переможених класів, котрі здійснюють «саботаж комунізму», і тому їх треба знищити. Здавалося б, фашизм і нацизм, з одного боку, та комунізм, з іншого, – мали підтримувати один одного, але вони ворогували між собою. «Фашо-нацизм та комунізм були відображенням одне одного: вони ненавиділи одне в одному те, що могли б ненавидіти в самих собі» [212, с. 357].

У нацизмі й комунізмі був також спільний предмет критики: універсальна людина – особистість. Ідеологи нацизму й комунізму докладали достатньо зусиль, щоб «деперсоналізувати» людину, а тому переслідували та знищували інтелігенцію й класичну культуру. Ці ідеології створили свій ідеал людини й свою етику. У німців таким ідеалом була «нордична», «крижана» людина, яка здатна до надзусиль над собою [212, с. 325–327]. У комуністів ідеалом була «радянська людина», здатна заради колективу, великої ідеї пожертвувати собою, своїм життям й навіть вбити рідну матір (М. Хвильовий «Я-романтика»). У нацизмі й комунізмі колективна праця й сам колектив були піднесені до рівня культу. Деперсоналізований колектив був абсолютном, якому мала підкорятися людина, що доволі чітко простежуємо в поглядах А. Грамші та А. Макаренка (див. підрозд. 2.5.2). Маса народжує вождя, який найкраще розуміє її потреби та «колективну волю». Життя в колективі проголошували найвищою етичною цінністю, що допомагало звільнитися від буржуазних рис. На етичне

«озброєння» комуністи взяли ідею перевиховання людини, що знайшло відображення в словах-гаслах «перековка», «переплавка».

Нацисти й комуністи спекулювали ідеєю свободи, не приймали ідею демократії. Суб'єктами свободи проголошували расу чи клас пролетаріату, що нівелювало поняття свободи. Релятивізація права – спільна риса нацистської й комуністичної ідеології та практики [212, с. 367–368].

У нацистів та комуністів спільною була ненависть до України [212, с. 362]. Українські землі були предметом ідеологічних устремлінь як нацизму, так і комунізму. Українського селянина проголосили «останнім капіталістичним класом» і продовженням буржуазії [212, с. 380]. Комуністів ще вабив український інтелектуальний потенціал, прадавня історія, без чого не могло бути Російської імперії.

В. Єрмоленко виявив філософську пастку, у яку потрапив комунізм. Такою пасткою, на думку філософа, є німецька діалектика від Гегеля до Маркса, яка «стирала межі між „так” і „ні”, проголошуючи злиденність формальної логіки» [212, с. 371]. Не піддаватимемо сумніву пізнавальні можливості діалектики, але зауважимо, що якщо будь-яке знання потрапляє в руки посередньої людини, то все перетворюється на засіб творення зла. Така метаморфоза сталася з діалектикою. Уважаємо, що посередня людина використовує діалектику як засіб маніпулювання, не зупиняючись перед маніпулюванням добром і злом. У результаті стираються межі між позитивним і негативним, добром і злом, але в цьому діалектика не винна. Винною є посередня людина, яка згодна на будь-які спотворення заради збереження свого пріоритетного становища в суспільстві, державі, людській спільноті.

Погоджуючись із аналізом нацистської й комуністичної ідеології, зауважимо, що В. Єрмоленко не сказав головного: ідеологія і практика фашизму, нацизму й комунізму – це продукт посередньої людини, що було зрозуміло Х. Ортезі-і-Гассету ще в 1929 р. Посередня людина спекулювала на матеріальних і духовних потребах народних мас, особливо молоді.

Цікавим і водночас дискусійним моментом дослідження джерел комуністичної ідеології та таємничої російської душі є аналіз В. Єрмоленком творчості Ф. Достоєвського, Д. Мережковського, В. Соловйова, Л. Толстого. Філософ помітив специфічну рису російської культури, що «прагнула охопити той чи

той феномен у його крайній точці, у точці абсолютного „неба” чи абсолютного „пекла”, де все земне зливається в одну нерозбірливу масу, без розрізень. А якщо так, то <...> відмінності між богом і дияволом, між добром і злом стираються, розчиняються в повітрі» [212, с. 432]. На основі аналізу творчості цих діячів В. Єрмоленко стверджує: російська культура втратила межу між добром і злом. «У світі Достоевського й Соловйова „все є можливим”, жодна реальність не має свого чіткого місця, все є плинним і газоподібним...» [212, с. 415]. Цей висновок потребує суттєвого уточнення: усе є можливим у світі, у якому пріоритет належить посередній людині. Ф. Достоевський і В. Соловйов описали таку ситуацію, попереджаючи про майбутню небезпеку, коли можуть бути «стерті» відмінності між добром і злом. Прийдешні покоління російських революціонерів, діячі культури періоду соціалістичного реалізму та пострадянської Росії використали цю ситуацію та проголосили поєднання протилежностей між добром і злом найвищим надбанням російської культури. Так, усе стало відносним: зло одяглося в шати добра, усе стає предметом маніпулювання. Сьогодні «російська культура претендує на те, що обстоює „вищі” цінності порівняно з цінностями західної цивілізації, але правда полягає в тому, що ці цінності вона змішує між собою, вдягаючи на них щоразу інші маски – аж до моменту, коли ти їх більше не впізнаєш» [212, с. 415]. В. Єрмоленко вважає, що змішування вищих і нижчих цінностей є ментальним кодом російської культури, яка сформувала сучасний стан російської ідеології. «Вона прагне об'єднати комунізм з православ'ям, демократію з авторитаризмом, Європу з Азією, але всі ці складники перемішує до невпізнання, перетворюючи їх на фейки» [212, с. 433]. Як же людині орієнтуватися в такому світі? Залишається пристосовуватися, сподіватися на інстинкт і силу. Для особистості з чіткими уявленнями про добро та зло місця в такому світі немає.

Роздуми В. Єрмоленка варті уваги, але потребують додаткового аналізу з позиції метафізичної теорії особистості. Не можна аналізувати історичні події й культурні надбання відокремлено від людських якостей. Насправді все складніше. Як було доведено, Ф. Достоевський, Д. Мережковський і В. Соловйов (див. підрозд. 2.5.1) поділяли принцип духовної ієрархії. Біси Ф. Достоевського, Антихрист Д. Мережковського та В. Соловйова – це різновиди посередньої людини. Російська культура в обличчі

трьох класиків відкрила небезпеку, пов'язану з діяльністю посередньої людини. Російська культура зафіксувала відсутність критеріїв у світі, де пріоритет належить посередній людині, але не змогла з'ясувати причини подолання цього небезпечного явища. Змістом творів російських класиків була не лише російська дійсність, але і європейська. В. Єрмоленко намагається з'ясувати принципові відмінності між європейською та російською культурою. «Велика битва європейської культури – це битва між прогресом і традицією. Цієї битви в російській культурі, за великим рахунком, ніколи не було» [212, с. 441]. Основним принципом мислення європейської культури є принцип несуперечності (тобто не можна змішувати добро та зло, прекрасне і спотворене, мету і засоби), натомість принципом російської культури є принцип суперечності. «Любов до „діалектичної“ логіки суперечності – це те, що об'єднує конфліктні російські ідеології: православну „духовність“ із марксистським „матеріалізмом“» [212, с. 441]. У цьому висновку В. Єрмоленка є частина істини, але першопричини такої «логіки» залишаються недослідженими. На нашу думку, така логіка – це продукт мислення посередньої людини, яка свідомо продукує ці суперечності для того, щоб зберегти пріоритетне становище в суспільстві. Але критерії є. Їх дозволяють установити метафізична теорія особистості та теорія двох парадигм буття людини. Втрата чіткої межі між добром і злом, між особистісним і знеособленим – це недолік не лише російської культури, але і європейської.

В. Єрмоленко описав російський різновид деконструкції. До такої самої деконструкції дійшла і європейська культура, тільки пізніше, у філософії Ж. Дерриди під гаслами боротьби з класичною метафізикою. Належного опору французький деконструктивізм не отримав, оскільки філософія втратила особистісний потенціал. Отож змішування метафізичних цінностей – це не лише російський феномен, він має і європейське коріння. Європейська філософія досі не знайшла засобів подолання деконструкції. Російський культурний деконструктивізм проник у політику і став механізмом маніпулювання свідомістю народних мас. Російський політичний деконструктивізм не наважився б на протистояння зі світом, якби відчував, що може отримати відповідний опір.

Чинні ідеології мають справу з великими групами людей, тоді як орієнтацію людину на самореалізацію вони не здатні

задовольнити. Кризу класичних, некласичних і постмодерних ідеологій доводить антрополого-глобальна катастрофа. Незважаючи на критику традиційних ідеологій, дійсна причина їхнього занепаду залишилася нез'ясованою. До її розуміння наблизилася Ж. Рюс, яка зазначила, що це пов'язано з кризою раціонального розуму [461, с. 6], але критики просвітницьких і класичних філософських ідей недостатньо, оскільки вичерпаність цих ідей пов'язана з кризою, яку переживає посередня людина. Звідси випливає висновок, що нова ідеологія має не лише розв'язувати сьогоденні проблеми, сприяти самовизначенню й самоактуалізації людини, але й змінити форми суспільного буття, сформулювати нові принципи відносин людини зі світом, отже, мусить сприяти подоланню антрополого-глобальної катастрофи.

Варто погодитися з критикою на адресу сучасних класичних і некласичних ідеологій. Водночас поза увагою дослідників опинилася соціально-психологічна причина формування цих ідеологій, зокрема соціальні уявлення. Ідеології ґрунтуються на соціальних уявленнях народних мас, які (уявлення) передусім є продуктом повсякденної свідомості [191, с. 34–44]. Творці ідеологій цей факт ураховують, але він залишається поза увагою філософів. Орієнтація ідеологів на соціальні уявлення завжди відтворюватиме ілюзорну свідомість. Узагальнюючи ситуацію, що склалася у сфері ідеології, Дж. Шварцмантель робить висновок: людське суспільство взагалі стоїть перед необхідністю створення нової ідеологічної картини світу. У цій думці пропонуємо звернути увагу на те, що проблему ідеології піднесено до загальнолюдського рівня. Британський дослідник намагається з'ясувати причини, що руйнують традиційні ідеології та стимулюють формування нової картини світу, і доходить висновку: такою причиною є новітня потреба людини в самовизначенні, а точніше – проблема особистості [630, с. 37 – 38, 41]. (Аналогічний висновок робить Д. Белл: «Центральний принцип культури – втілення й удосконалення власної особистості» [44, с. 16]). Дж. Шварцмантель вважає, що ідеологія має ґрунтуватися на нормативних ідеях та ідеалах, які «покликані забезпечити масову підтримку цих ідей через „агітацію” і їхню користь» [630, с. 49].

Світоглядно-методологічний аналіз класичних, некласичних і постмодерних ідеологій доводить, що поза їхньою увагою залишилася проблема особистості. Чинні ідеології не здатні

подолати парадигмальні суперечності, що склалися в усіх сферах суспільства та відносинах людини з природою. Думку Дж. Шварцмантеля про те, що ідею особистості слід покласти в основу ідеологічної картини світу, варто визнати конструктивною. Узагальнюючи ці висновки щодо пріоритетної ролі особистості в сучасному світі, пропонуємо нову ідеологію назвати «ідеологія персоналізму», вона має ввібрати в себе найкращі надбання філософської думки й соціально-політичної практики. Чинні ідеології орієнтують людину на зовнішню діяльність, на покращення її матеріального становища та соціальної організації й не враховують внутрішніх потреб людини, але в кожній людині є духовна потреба бути в житті особистістю, досягти рівня самоактуалізації. Уважаємо, що метафізична теорія особистості створює умови для розроблення новітньої ідеологічної картини світу.

4.2. Українські джерела ідеології персоналізму

Відсутність національної ідеології призвела до кризи українського суспільства, деградації духовної сфери, що негативно впливає на економіку, політику, оскільки сприяє політичній корупції, виникненню психоемоційних і соціальних стресів, руйнує систему права. Конкретизуючи ситуацію, що склалася з національною ідеологією, І. Белебега зазначає: обставини тиснуть так, що далі жити без національної ідеології неможливо, це практично дорівнює злочину [43, с. 64].

Отже, завданням підрозділу є аналіз філософських джерел ідеології персоналізму в українській філософській та соціально-політичній думці.

Державній ідеології в українській філософії та політології приділено, на жаль, недостатньо уваги. Її досліджують небагато вчених: В. Андрущенко, Г. Балл, І. Белебега, Л. Губерський, М. Михальченко, З. Самчук, А. Фурман. Ще до прийняття Конституції, у 1997 р., спираючись на західноєвропейську традицію, В. Лісовий переконливо доводив, що не можна ототожнювати політичну ідеологію з державною, та обґрунтовував думку, що ідеологія – це необхідний складник суспільного

й державного буття, який об'єднує людей для спільної діяльності [323, с. 56, 78].

Осмыслиючи парламентські вибори в Україні 1998 р., відомий український філософ М. Михальченко дійшов висновку, що класичні ідеології не мають масової підтримки, а в суспільстві продовжують домінувати ідеї зрівняльного комунізму. Філософ зрозумів, що це вкрай небезпечно, а тому висунув ідею інтегративної ідеології, яка б стала кодексом згоди різних етносів, соціальних груп, політичних партій [377, с. 195–196]. Учений сформулював ідеї та принципи, які могли б стати засадничими: формування політичної нації; розвиток єдиного економічного, політико-правового й культурно-духовного простору; співтворчості різних етносів, політичних партій, релігійних конфесій; толерантності; динамічної рівноваги в зовнішніх політичних стосунках; поєднання ідеологічного плюралізму з цивілізаційною ідеєю; визнання принципу рівності етнічних і соціальних груп. Автор інтегративної ідеології допускав ідеологічну боротьбу, але застерігав, що вона має обмежуватися розумінням того, що в нас одна держава. У перспективі М. Михальченко передбачав, що інтегративна ідеологія може стати підґрунтям державницької національної ідеології. Філософ не обійшов увагою проблему суб'єкта цієї ідеології, основним носієм якої мала би бути держава. Інтегративну ідеологію, на думку М. Михальченка, мусила б підтримати політична еліта. Філософ розумів, що він сформулював ідеальну модель, але бачив сувору реальність: політичну й особисту безвідповідальність і тих, хто був при владі, і тих, хто був в опозиції, усвідомлював, що їхні життєві й політичні спонукання не виходять за межі влади та вигоди. У контексті загальних закономірностей державотворення М. Михальченко висновує, що дійсність у будь-якому разі потребуватиме теоретичних узагальнень, бо без цього не може відбуватися розвитку держави.

Як бачимо, М. Михальченко у своїх пропозиціях намагався обійти гострі кути: проблему мови, історичної пам'яті, релігійні відмінності тощо, проте суперечності були настільки непримиримі, що пошук інтегративної ідеології навіть не розпочався, а основне – не було ані партії, ані політичного лідера, які прийняли б ці пропозиції. Політична та економічна «еліта» була зайнята «приватизацією» державного майна. Не знайшлось навіть певної кількості суспільствознавців, які підтримали б ідею інтегративної

ідеології (наскільки відомо, М. Михальченка підтримав лише доктор психологічних наук Г. Балл). Навіть сьогодні, після Революції Гідності, ані держава, ані політичні лідери, ані громадські рухи не піднімають проблему національної ідеології. Чому? Метафізична теорія особистості дає однозначну відповідь: в еліті переважає посередність.

Монографію М. Михальченка й З. Самчука «Україна доби межичасся» (1998) слід розглядати, з одного боку, як реакцію на процес деідеологізації, який набув конституційного закріплення, а з іншого, – як реакцію на загальний низький рівень національної свідомості народних мас та еліти. Автори зрозуміли суперечності й можливі негативні наслідки ігнорування ідеології й поставили чіткий філософський діагноз тогочасній політичній еліті, який залишається актуальним і сьогодні: «Панує тотальна інтелектуальна неспроможність адекватно зрозуміти сутність соціально-політичної ситуації й відтворити її на понятійно-термінологічному рівні» [375, с. 30]. Відсутність національної ідеології М. Михальченко й З. Самчук пов'язують із внутрішніми причинами, зокрема з нездатністю еліти суспільства до духовного самоусвідомлення. Брак визначеної філософсько-світоглядної позиції політичної еліти вкрай негативно впливав на масову свідомість. У цій ситуації автори монографії висновують, що національна ідеологія є неодмінною умовою виживання [375, с. 31].

Процес деідеологізації, на думку М. Михальченка й З. Самчука, є надзвичайно небезпечним, оскільки свідчить про моральну безвідповідальність політичної еліти. На конкретних історичних прикладах філософи проілюстрували, що суспільство неспроможне самоорганізуватися, якщо воно не виробило спільної ідеї розвитку – національної ідеї. Сьогодні зрозуміло, що філософська причина наших негараздів – у відсутності національної ідеології, інтелектуальному й моральному релятивізмі, духовній деградації. Філософи доводили, що національна ідеологія змушує людину мислити з позиції «належного», тому в еліті суспільства має бути відповідальність перед «належним» [375, с. 42]. М. Михальченко й З. Самчук зробили фундаментальний висновок: ідеологія – це відбиття метафізичних основ суспільного буття й водночас проект належного [375, с. 59]. Отож учені встановили прихований зв'язок між ідеологією і метафізикою, ідеологією і належним, який

залишається й досі неосмисленим. Філософи зупинилися перед проблемою: хто здатен його усвідомити й реалізувати?

За допомогою ідеології людина долучається до загального й піднімається до свідомого суб'єкта громадського й державного життя. «Ідеологія, яка окреслює проект і механізм будівництва держави, таким чином, стає одночасно рушійною силою та наснагою життя. Вона запліднює суспільне буття СЕНСОМ, повертає гідність і надію, даючи людині можливість самоусвідомитись не в ролі будівельного матеріалу, *об'єкта* чи навіть *суб'єкта* історичного процесу, а в ранзі *носія* історії...» [375, с. 50], тобто піднімає людину до рівня свідомого суб'єкта національного життя, допомагає відчутти свою єдність з нацією. Таке розуміння ідеології було не лише не потрібне владі, але й небезпечне: воно її дратувало, а тому й викликало реакцію: «Українська ідея не спрацювала». Не потрібне воно й сьогодні.

М. Михальченко й З. Самчук дійшли висновку, що влада не лише була не готова прийняти державну ідеологію, але й зловживала світоглядною інфантильністю народних мас, що призвело до зневіри людей і духовної деградації частини громадян [375, с. 50]. За допомогою гасла «деідеологізації» знищували Україну, але найбільш прикريم є те, що цей принцип відстоювала частина національно-патріотичних сил. У розумінні ролі та значущості ідеології філософи дійшли до глибинних смислів людського буття й масової свідомості. «Міра життєздатності суспільства залежить від того, наскільки на рівні масової свідомості сформована система *смислів*, за допомогою яких людина співвідносить себе із зовнішнім світом» [375, с. 57]. Філософи розкрили світоглядний зміст ідеології: вона задає первинні смисли життя, допомагає людині знайти своє місце в суспільстві, формує життєві цінності. Філософи усвідомили, що українська ідея пов'язана з ідеалом людини, але застерігали, що її не можна ідентифікувати навіть із такими постатями як Т. Шевченко [375, с. 69]. У цих роздумах учені безпосередньо підійшли до ідеї особистості як основи української ідеології. У подальших працях М. Михальченко, розвиваючи проблему ідеології, формулює вимоги до майбутньої української ідеології. Вона має бути оптимістичною, орієнтованою на досягнення життєвозначущих цілей, мати коріння в минулому [376, с. 207–208].

Осмилюючи внесок М. Михальченка й З. Самчука в розуміння філософських засад державної ідеології, зазначимо, що філософи заклали засади нового методологічного підходу. Ідеологія – це метафізичні основи буття, викладені науково-популярною мовою.

У 2001 р. опубліковано монографію українського філософа В. Заблоцького «Лібералізм: ідея, ідеал, ідеологія». Автор не обмежився дослідженням ліберальної ідеології, а охопив причини існування ідеологій узагалі, проблематику сучасної освіти, проблеми глобалізації та пов'язаної з нею кризи. Учений з'ясував прихований сенс існування ідеологій: у підсумку завжди йдеться про певний напрям розвитку, його зміст і наслідки [213, с. 116]. Філософ зауважує, що ідеологія – це особливий спосіб бачення соціуму та осмислення людиною індивідуальних та суспільних умов життєдіяльності. Такий підхід дозволяє зрозуміти, чому українська політична еліта відмовилася від розроблення національної ідеології: бо вона, з одного боку, об'єднує різних суб'єктів діяльності, а з іншого, – є формою самоосмислення індивідуальних і суспільних умов буття, що лякає українську політичну еліту. В. Заблоцький доводить, що ідеологія лібералізму має позитивний зміст для певних умов і певного часу. Виникає питання: чому українська людина не визнала ліберальної ідеології? По-перше, лібералізм мінімізує моральні вимоги до людини та зводить їх до правових норм. По-друге, українська людина, незважаючи на аморальний вплив комуністичної дійсності й ідеології, не втратила моралі. Уважаємо, що ці чинники не дозволили українцям прийняти лібералізм за національну ідеологію.

В умовах відсутності української державної ідеології В. Заблоцький зосереджує увагу на концепції сталого розвитку [520] й зазначає, що, створена задля подолання конфронтації між різними ідеологіями, вона є переходом до раціонального, деідеологізованого сприйняття світу. Концепція охопила такі проблеми: неприпустимість руйнування природного середовища; визнання єдності й багатоманітності варіантів соціально-економічного розвитку; затвердження примату гармонії між людиною, суспільством і природою; усвідомлення того, що в основі розвитку мають бути свобода й гуманізм, а не насильство й ворожнеча [213, с. 299]. На жаль, концепція сталого розвитку не враховувала людські якості, точніше, того, який тип людини здатен її реалізувати. Аналізуючи концепцію сталого розвитку,

В. Заблоцький застерігає, що жодна з підсистем суспільного цілого не може бути рятівною ланкою. Треба вийти за межі тотального пан-економізму й чинних ментальних структур. Погоджуємося, що це конструктивний висновок, проте думка філософа йде далі, і В. Заблоцький ставить слушне запитання: «Чи можливий такий переворот?» – і відповідає, що такий перехід можливий лише за умов докорінної зміни поглядів на людину, економіку, суспільні відносини й духовні засади буття. Осмислюючи критичні зауваження В. Заблоцького щодо концепції сталого розвитку, зауважимо, що філософ безпосередньо підійшов до розуміння пріоритету духовного над матеріальним, але не зміг пов'язати ідеологію зі смыслом людського життя та метафізичними основами суспільного буття.

Конструктивною працею щодо осмислення ролі й призначення ідеології в суспільстві є колективна монографія Л. Губерського, В. Андрущенка, М. Михальченка «Культура. Ідеологія. Особистість» (2002, 2005). Філософи реабілітують ідеологію й розглядають її як «духовну сутність держави» [154, с. 355]. У контексті ідей К. Гірца філософи трактують ідеологію в площині культури й поєднують ці феномени з поняттям особистості. Автори доводять, що культура є родовим поняттям щодо ідеології, а тому відносини між ними постають у «вигляді протилежностей, які співіснують у боротьбі і єдності. Вони – протилежності однієї сутності (бо в їхній основі – діяльність і інтерес)» [154, с. 136–137]. Філософи розкривають суперечливі зв'язки та взаємовпливи культури, ідеології в поєднанні з діяльністю окремих історичних осіб. Погоджуючись із цим висновком, поглибимо його. В основі ідеології й культури є особистість, яка їх творить і реалізовує. Автори монографії перейшли від соціально-класового розуміння ідеології до трактування її в контексті культури й особистості. Це був новий для української філософії підхід, що дав можливість говорити про ідеологію як систему поглядів, здатну цілісно відображати суспільне буття.

Л. Губерський, В. Андрущенко, М. Михальченко проаналізували й систематизували сучасні політичні ідеології, їхні політичні пріоритети [154, с. 149]. Ця систематизація дозволяє на основі метафізичної теорії особистості стверджувати, що чинні політичні ідеології орієнтовані на масову й посередню людину. Фундаментальні поняття «рівність», «свобода», «справедливість»

«мораль» у цих ідеологіях трактують з соціально-класових позицій, а точніше з позицій масової людини. У класичних політичних ідеологіях не знайшлося місця духовним потребам людини, а тому звернення Е. Муньє і Дж. Шварцмантеля до внутрішніх потреб людини закономірне. Винятком є ідеологія українського націоналізму, яка (як буде доведено далі) базується на пріоритеті духовного й визнає роль і значення особистості в життєдіяльності нації. У контексті дискусії «кінця історії» автори монографії ґрунтовно осмислюють соціально-політичну й ідеологічну ситуацію, що склалася в Україні після краху соціалізму. Філософи висновують, що кінця ідеології не передбачається, бо «людям потрібен загальний духовний стрижень, який би визначав мету, сенс і смисл їх буття в світі, забезпечував їх духовну єдність, згуртовував діяльність, спонукав до соціально-практичної творчості» [154, с. 195]. У контексті пошуків нової ідеології відомі вчені звертаються до концепції сталого розвитку [520], прийнятої провідними державами світу за світоглядно-гуманістичний орієнтир. Прийняття цієї концепції водночас вимагало від політичної еліти та керівників української держави орієнтації на європейські цінності й вироблення чітких критеріїв, які б дозволяли громадськості контролювати діяльність влади. Тодішній політичній еліті це було не вигідно, а тому вона не сприйняла рекомендації відомих філософів. Безумовно, концепція сталого розвитку має сенс, але будь-яка ідеологія потребує відповідного суб'єкта діяльності. Якщо чинні політичні ідеології *a priori* мають свого суб'єкта, то нові мусять його сформувати. Лише в такому разі в них буде майбутнє. На жаль, ідеологи концепції сталого розвитку та її прихильники не усвідомили цього зв'язку між ідеологією та якостями людини, не врахували того, що класичні ідеології створені посередньою людиною для маніпулювання масами, вони орієнтують на вигоду за рахунок інших. Отже, чекати, що посередня людина відмовиться від своєї вигоди, наївно.

Аналізуючи причини гальмування реформ в Україні, Л. Губерський, В. Андрущенко, М. Михальченко ще у 2005 р. дійшли висновку: «Реформи не втілюються через важливу причину: немає нової ідеї, яка підняла б і еліту, і народ» на конструктивну діяльність [154, с. 428], а точніше не було суб'єкта діяльності, який би став творцем національної ідеології та її носієм. Відсутність державної ідеології, на думку авторів, призвела до того, що еліта

суспільства виявилася нездатною адекватно сприймати життя, а народ утратив ідеал [154, с. 358].

Осмишуючи внесок Л. Губерського, В. Андрущенко й М. Михальченка в трактування змісту ідеології, зазначимо: відомі вчені поглибили розуміння сутності ідеології, що надало філософські підстави говорити про об'єктивну необхідність розроблення національної ідеології, але потенціал ідеї, закладений у назві монографії «Культура. Ідеологія. Особистість», сповна не використано. Роль особистості виявилася недооціненою. Для об'єктивності зауважимо, що ідеологію з особистістю поєднав Л. Губерський ще до здобуття Україною незалежності [151].

Поступово ідеї персоналізму поєднуються з українською ідеєю. У 2007 р. опубліковано працю М. Кубаєвського, у якій доволі чітко зазначено: «Перемога персоналізму необхідна українському буттю» [286, с. 159].

Ф. Кирилюк у праці «Філософія політичної ідеології» (2009) здійснив ґрунтовний філософсько-методологічний аналіз класичних, некласичних, постмодерних політичних ідеологій, але зупинився перед проблемою: яка ідеологія потрібна людству й Україні зокрема [255]. Отож проблема державної ідеології залишилася невирішеною.

Потреба в державній ідеології з часом загострюється. Відчуваючи це, Л. Губерський у 2011 р. застерігає, що в процесі переходу до сучасної демократичної нації не слід впадати в крайнощі деідеологізації. Нація має чітко визначити свої ідеологічні орієнтири, інакше виникне загроза поширення «стихійних» ідеологій [153, с. 296]. На жаль, відомий філософ не помилився. Відсутність державної ідеології сприяє популізму. Українська нація буде успішною, якщо усвідомить смисл свого буття в часі та просторі, який гармонійно поєднуватиме інтереси нації, держави, громадянського суспільства й пересічного громадянина.

У 2011 р. вийшла праця І. Белебехи «Світоглядні перлини Української Національної Ідеї». Автор розглядає ідеологію як центральний елемент української національної ідеї [43, с. 64] й зазначає, що ядром ідеології є непохитна віра в себе, свою державу, націю і правду. У процесі аналізу дослідник висновує, що життя без державної ідеології спотворило українську людину та стало причиною втрати необмежених можливостей [43, с. 63]. Сьогодні

освічена частина українського суспільства усвідомлює нагальну потребу в національній ідеології, яка б консолідувала суспільство.

Намагаючись з'ясувати філософські засади ідеології, О. Білий робить фундаментальне доповнення: будь-яка ідеологія спирається на певне розуміння людської сутності, тобто має антропологічний вимір. Філософ зауважує, що гуманізм орієнтується на максимально узагальнену сутність людини [67, с. 27]. Аналіз філософських поглядів Н. Мак'явеллі, К. Гельвеція, Т. Гоббса, Дж. Локка на людину (див. підрозд. 2.3.1) дозволив виявити, що їхні філософські дослідження дійсно спиралися на узагальнену сутність людини, що знайшло відображення в концепті «кожна людина – особистість». Новітньою ідеологією О. Білий вважає глобалізм, який трактує як «певну наступальну стратегію, спрямовану на захист інтересів так званого золотого мільярду» [67, с. 32]. З позиції метафізичної теорії особистості, цю ідеологію створила посередня людина для збереження свого панування.

На думку О. Білого, ідеологія пов'язана з проблемою легітимації влади [68, с. 9], а точніше з легітимацією метафізичних основ буття, які народні маси зазвичай не усвідомлюють. Легітимація здійснюється на основі раціонального обґрунтування метафізичних основ суспільного буття, якими можуть бути міфи, релігійні вірування (наприклад, божественне походження монархічного суверенітету), політичні теорії та міфи (невіддільні права людини, принцип розподілу влади) та ін. Стверджуємо, що ідеології консерватизму, лібералізму й глобалізму легітимізують пріоритет матеріального, що реалізовує посередня людина.

Ідеологічна ситуація після Революції Гідності ускладнилася. Зберігається посттоталітарна ситуація нерозуміння ролі духовного в життєдіяльності суспільства. Політична еліта не усвідомлює необхідності відродження духовних засад життєдіяльності людини й держави, відсутність яких гальмує проведення економічних і соціальних реформ. Водночас у суспільстві формується думка, що без духовної єдності більшості громадян з основних питань реформування неможливо очікувати позитивних змін. У цих умовах еліта має усвідомити, що потрібна національна ідеологія, яка б орієнтувала людину на конструктивну й творчу діяльність. Усе, що можна було сказати про роль і значення української ідеї та ідеології, філософи сказали. Не визначили лише змісту української ідеї та ідеології й того, хто має бути її суб'єктом.

На протигагу соціально-класовим ідеологіям, національна ідеологія не пов'язана з тими чи тими соціальними класами або верствами, її цікавить нація як цілісний суб'єкт діяльності. Національна ідеологія має орієнтуватися на метафізичні основи буття нації й синтезувати всі попередні. Для такого синтезу потрібен новий суб'єкт, який був би мінімально пов'язаний із панівними верствами. Цю функцію має реалізувати інтелігенція, для якої сьогодні прийшов час усвідомити свою місію та стати на позицію суспільства як цілісного організму – зайняти особистісну позицію. У цих умовах частині українського суспільства стає зрозумілою нагальна потреба у філософському осмисленні надбань українського націоналізму. З одного боку, націоналізм потерпає від вульгарної критики, а з іншого, – навіть у свідомості освічених людей він постає як реакційна соціально-політична доктрина. Вважаємо, що варто повернутись до української філософської традиції, у якій чітко простежуємо місію особистості в житті суспільства. На жаль, зв'язок українського націоналізму з персоналізмом лишився поза увагою дослідників. Філософським підґрунтям українського персоналізму є три засади: пріоритет духовного над матеріальним, принцип ієрархії та орієнтація на ідеал. Проаналізуємо, як ці засади відображено в ідеології українського націоналізму.

Пріоритет духовного над матеріальним проходить через творчу спадщину Д. Донцова та Ю. Вассіяна. Д. Донцов причину кризи чинних ідеологій убачав у пануванні матеріального: «Дух матеріалізму розтлів усе життя нашого континенту, його життя й ідеали етичні, моральні, ідеали соціального співжиття, ідеали культури, релігії, особистої й громадської етики, ідеали політичні» [193, с. 539]. З'ясувавши деградаційний вплив ідей матеріалізму, Д. Донцов сформулював також умову подолання кризи у сфері ідеології. Відродження може відбутися лише за умов відновлення «традицій животворящего Духу, перед лицем якого впаде й розсиплеться потвора матеріалізму» [193, с. 542]. Критикуючи концепцію людиноцентризму та ліберальну філософію, Д. Донцов доводив, що в їхній основі лежить «релігія» т. зв. «прогресу», бажання знищити в людській душі ідею Бога [194, с. 32], установку на пріоритет духовного над матеріальним та потребу вдосконалення людини. Філософ усвідомив, що відмова від пріоритету духовного над матеріальним вбиває в людині

особистісне начало. Роздуми Д. Донцова доповнив Ю. Вассиян, зазначивши, що дух, ідея, мораль, світогляд, свобода лежать в основі українського націоналізму [96, с. 91–95].

Другою засадою персоналізму є принцип ієрархії. Д. Донцов у праці «За яку революцію» (1957) доводив, що дійсним змістом комуністичної ідеології було знищити в «людині індивідуальність, <...> понизити всі ідеали, всяку духовність, безкорисність, боротьбу за щось велике, честь, героїзм, висміяти це все, а звеличити людину-хама, людину-гангстера, повію» [194, с. 43]. На противагу комуністичним ідеалам, носієм духу в Д. Донцова є «луччі люди», «ізбрані», герої, романтики.

Третьою засадою українського персоналізму є орієнтація людини на ідеал. Ідеолог українського націоналізму С. Ленкавський (1904–1977) здійснює пошук справжньої людини. Уважаємо, що питання про справжню людину є результатом заперечення концепту «кожна людина – особистість» і визнанням принципу ієрархії. Ідеолог українського націоналізму доводив, що марксизм спрощує сутність людини, виходячи з її зовнішньо видимих властивостей [312, с. 529].

З'ясувавши теоретичну основу українського націоналізму, простежимо відображення в ньому ідей персоналізму. У 1926 р. в праці «Націоналізм» Д. Донцов уводить поняття «українська національна ідеологія» [195, с. 251] й формулює вимоги, яким вона мусить задовольняти: по-перше, «зміцнювати волю нації до життя, до влади...» [195, с. 364]; по-друге, скеровувати націю до боротьби; по-третє, народжувати в народних масах дух романтики, бажання віддавати себе ідеї, до якої не прив'язаний жодний особистий інтерес [195, с. 364–369]; по-четверте, сприяти усвідомленню того, що «всяка нова ідея нетолерантна» [195, с. 374], тобто нові ідеї об'єктивно заперечують попередні, а тому є нетолерантними; по-п'яте, «служити інтересам поступу» [195, с. 385]; по-шосте, мати в своїй основі установку на творчу діяльність, що мусить надихати націю на розбудову держави [195, с. 388]. На основі цих вимог Д. Донцов формулює основний зміст національної ідеології, у центрі якої має бути «ідея великого цілого» (що в релігії зветься Церквою, в етиці моральним законом, а в політиці нацією, державою), яка має переважати над будь-якими формами приватного [195, с. 366].

Д. Донцов усвідомив як конструктивний, так і деструктивний вплив національної ідеї на формування нації. «Нерозвиненість, невиразність національного ідеалу є завше симптомом невикристалізованості нації або її близького занепаду» [196, с. 141]. Відсутність національної ідеології, як свідчить досвід України після здобуття незалежності, призводить до економічного, правового, політичного, психологічного й культурного хаосу. Д. Донцов пророче попереджав: «Нація, котра не розуміє <...> свого ідеалу, гине» [196, с. 142]. На жаль, український політикум дотепер не визнав нагальної необхідності національної ідеології. Класик української філософії національну ідеологію піднімає до морального закону нації: «Уміти вгадати, віднайти й здійснити свій ідеал – є категоричний імператив для нації, що хоче мати будучину і бажає стати самостійним міжнародним чинником» [196, с. 142].

Дослідження ролі та значення особистості в суспільному й державному житті набувають цілісного викладу в праці Д. Донцова «Дух нашої давнини» (1944), у якій доведено, що для розбудови української держави слід сформувати провідну верству. Первоначалом суспільного буття філософ вважає шляхетність і розкриває її в таких поняттях як «вірність своєму ідеалові», «честь», «любов до високих ідей», «любов до загального», «вірність слову», «аскетизм», «служба великій справі» [193, с. 334–337]. Діяльність шляхетних людей благодатно впливає на всі сфери життя та сприяє появі мудрих державних діячів. Їхня мудрість полягає в таких якостях: «мати систему, план, задум цілого суспільного механізму, щоб всі його члени трималися «в согласії» [193, с. 369]. Уявлення про суспільство як цілісний організм дозволяють урахувувати інтереси різних класів і верств та пов'язувати їх з інтересами держави. Мудрість державного діяча має поєднуватися з мужністю і твердістю до себе й у проведенні державної політики [193, с. 401]. Отож Д. Донцов закладає філософське підґрунтя персоналістичної ідеології, формулює вимоги до політиків і державних діячів.

У 1940 р. український політичний діяч і публіцист Д. Мирон (1911–1942), досліджуючи зв'язки між особистістю й суспільством, висновує, що особистість є конститутивним елементом національно-суспільного середовища. «Особовість (особистість. – В.С.) – це внутрішня форма й підметність» [373, с. 191].

У 1946 р. С. Бандера, осмислюючи суть, зміст і процес українських визвольних змагань за єдину Соборну Україну під час Другої світової війни, формулює нормативні ідеї, що мають бути покладені в основу української державної ідеології: гідність і пошанування людини, рівність і братерство всіх етносів у межах української держави, позитивна творча роль держави в організації суспільного життя, повага до різних форм громадського життя, творча ініціатива людини, віра в її шляхетні якості й суспільний інстинкт (інтерес), здатність бути спонукуваним інтересом суспільства, гармонія духовного й матеріального в життєдіяльності людини й суспільства [33, с. 263–265]. Отож українська національна ідеологія в розумінні С. Бандери має цілісно охоплювати процес життєдіяльності окремої людини, її відносини з представниками інших етносів, конструктивну роль держави, віру в творчі можливості людини, її шляхетність, і це все має здійснюватися в умовах пріоритету духовного над матеріальним.

У 1957 р. С. Бандера, узагальнюючи свої ідеї, зауважував: «У кожному ідеологічному чи політичному русі найважливішу роль відіграють два основні його складники: ідея і людина» [34, с. 62]. Відтак провідник української нації прекрасно розумів роль особистості в історії й політичній боротьбі. Видатні ідеї породжують особистості, а особистості, своєю чергою, сприяють народженню нових особистостей. Провідні ідеї творять духовний зміст руху, але вони можуть залишитися порожніми гаслами, якщо не знайдуть своїх носіїв.

У 1957 р. Ю. Вассиян опублікував працю «Одиниця й суспільність», у якій піддав критиці основи ліберальної філософії, котру розглядав як продукт механістично-атомістичного світогляду. У праці обґрунтовано органічний зв'язок між особистістю й суспільністю. «Одиниця врощена в суспільність як у свій природний ґрунт і, навпаки, суспільність зроджує з себе одиницю як вислів своїх життєвих сил. Взаємини між ними мають характер внутрішнього споріднення...» [97, с. 12]. Уточнюючи свою думку, філософ зазначає, що особистість є підметом суспільності [97, с. 13]. Справді, суспільство ефективно функціонує лише за умов, коли пріоритет належить особистостям. Філософ розумів негативний вплив посередньої людини на соціально-політичну атмосферу в суспільстві й державі. Узагальнюючи роздуми про роль особистості в суспільстві, філософ висновує, що

особистість є сутністю світу та його абсолютною вартістю [97, с. 40]. Уважаємо, що поняття «одиниця» філософ уживає в значенні особистості. Отже, маємо можливість переконатися, що роздуми Ю. Вассіяна про місію особистості в життєдіяльності суспільства суголосні з філософськими роздумами М. Шелера та М. Бердяєва й відповідають метафізичним основам буття.

Формування шляхетної людини було провідним напрямом ідеологічної діяльності ОУН з моменту її утворення. Один з ідеологів українських націоналістів П. Федун (Полтава) (1919–1951) писав, що ідея шляхетності «передається з одного молодого покоління на друге, з одної генерації на другу, зв'язує всіх в одну цілість, сковує всіх в одну спільноту, запалює всіх однаковим вогнем ідейності творчого шукання» [568, с. 34]. (Докладніше про персоналістичний зміст українського націоналізму див. [470; 471; 478; 488]).

Державний і громадський діяч, ідеолог українського націоналізму Я. Стецько зрозумів обмеженість чинних на той час форм суспільного буття людини й піддав їх об'єктивній критиці. Він писав: «Лихом обох систем – соціалізму і ліберал-капіталізму – є те, що для широких народніх мас, для поодинокі людини <...> закритий шлях до здобуття власності, яка при одній ситуації зосереджена в руках вузького кола, а при іншій – в анонімній, контрольованій монопартією, тобто безконтрольній державній бюрократії» [524, ч. 1, с. 224]. Я. Стецько заперечував лібералізм у господарстві як культ безвідповідальності т. зв. «вільної гри сил», бо «господарство не є гра, а підстава для життя кожної людини» [524, ч. 1, с. 230]. На відміну від марксистських критиків капіталізму, він доводив, що його недоліки – не лише в приватній власності, а й у тому, що людину усунено від сфери управління. «Саме це відсунення, а не приватна власність, є основною першопрчиною експлуатації, отже, причиною зла, тим то участь у власності широких кіл на індивідуальній засаді усуває структурні хиби ліберал-капіталізму...» [524, ч. 1, с. 231]. Розуміння фундаментальних економічних, соціальних, ідеологічних недоліків капіталізму та розподільчого соціалізму, з одного боку, та знання життя, психології українців і досягнень української соціально-філософської думки, з іншого, – дозволило йому стверджувати: «Українській душі чужий демоліберальний капіталізм, як і його антипод, а водночас матеріялістичний спільник – комунізм» [524, ч. 1, с. 128]. Виходячи з цього, Я. Стецько розробляє засади українського суспільства, що

відповідали б духовним традиціям української нації, і назвав цей устрій націоналізмом. *«Націоналізм» – не тоталітаризм, не насилля над народом.* Бо саме він – *це свобода для народу, свобода для людини, одиниці, як назовні, так і всередині»* [524, ч. 1, с. 196]. Уважаємо, що філософською основою його творчості є ідея двох основних форм буття людини – особистісної та знеособленої. Остання у ХХ ст. мала дві основні форми: ліберальний капіталізм і тоталітарний соціалізм.

Уважаємо за потрібне проаналізувати філософський зміст соціально-політичних поглядів Я. Стецька у контексті ідеології персоналізму. Він чітко стояв на позиції, що український націоналізм *«передусім рух ідейно-моральний, духовий, а потім також соціально-політичний, є спертий на найшляхетніші первні духовності даної нації»* [524, ч. 2, с. 25]. Сучасні дослідники, на жаль, таке розуміння українського націоналізму обходять стороною, а політики взагалі замовчують. Сьогодні переважає спрощене розуміння українського націоналізму як руху соціально-політичного, що потребує спеціального дослідження. Осмислюючи цей зв'язок, український учений, мистецтвознавець і культурний діяч Б. Стебельський (1911–1994) писав: *«Історія українського народу, його світогляд, його культура, він цілий пішов на жнива Христа, на боротьбу добра зі злом, і капітулювати не хоче, як не капітулював Христос, бо культура українського народу і християнство – це синоніми і розділити їх не можна»* [522, с. 60]. На основі дослідження особливостей світогляду та психології староруських князів Б. Стебельський зазначає, що в них *«честь є основною засадою і мірилом вчинків лицаря»* [521, с. 88]. Культ честі був моральним законом руських князів, за його зневажання суворо карали. Поруч з культом честі був культ слова, що мав форму клятви. У християнські часи культ слова замінили на цілування хреста [521, с. 89].

Розмірковуючи над роллю шляхетної людини в контексті християнських основ буття, Я. Стецько доходить висновку: *«Наша нація виплекала не культ філістера, а культ героя <...> вищого сенсу життя, культ ствердження вищих вартостей життя...»* [524, ч. 2, с. 34], тобто ідеолог націоналізму зрозумів роль і значення особистості в життєдіяльності нації й держави. На перший погляд здається, що цей висновок не відповідає дійсності, бо нація втратила державність, однак це можна пояснити недостатньою

критичною масою особистостей, які були б спонукувані інтересами нації, бо їх частково знищили внутрішні й зовнішні вороги України. Разом з тим, шляхетні якості особистостей та їхня жертвна праця дозволили нації зберегти свою ідентичність, моральні й духовні сили для наступних змагань для відновлення державності України.

Особистісне начало українського націоналізму знайшло цілісне відбиття в концепції героїчної людини, яку Я. Стецько активно розробляє в 50–60-х рр. ХХ ст. Ця концепція постає узагальненням вищого смислу життя. Орієнтація на героїчне, особистісне буття протистоїть звироднінню певної частини людства, його моральній деградації. Я. Стецько з позиції християнських цінностей ще в 1950-х роках побачив моральний занепад людства, екзистенційний вакуум, про що почали писати В. Франкл лише в 60-х рр., М. Мамардашвілі – у 80-х рр., а Д. Белл та Ж. Бодріяр – у 90-х рр. ХХ ст. Моральній деградації посередньої людини ідеолог українського націоналізму протиставляє ідеал героя, який здатний діяти з позиції цілого – нації, держави, культури. Я. Стецько прекрасно усвідомлював роль ідеалу в житті людини й держави. Заперечення способу життя героя-особистості призводить до культу золотого тільця [524, ч. 2, с. 265], а отже, нехтування ідеалом людини, на його думку, спричинює моральну й духовну кризу Заходу.

Усю глибину філософських засад мислення Я. Стецька й українського націоналізму простежуємо в процесі порівняння московського й українського способу життя. Ідеолог націоналізму проголошує ідею розбудови «безкласового суспільства», але наповнює її зовсім іншим змістом, ніж марксизм. Останній під терміном «безкласове суспільство» розумів знищення класів та економічну «зрівнялівку», натомість Я. Стецько не заперечує приватну власність. Поняття «безкласове суспільство» в його розумінні означає відсутність експлуатації [524, т. 2, с. 30]. На політичному рівні московський спосіб життя проявляється як «імперіяльно-насильницький принцип побудови світу», людиноненависницька класова боротьба та взаємовинищування, тоді як український – це «національний принцип організації вільного життя народів і людини» в умовах солідарності та взаємодопомоги в лоні нації [524, ч. 2, с. 47]. З'ясовуючи духовні засади московського й українського способів життя, Я. Стецько писав: «З московського боку – воююче безбожництво, з українського – воюючий християнізм; матеріалізм – проти християнського ідеалізму, антихрист – проти Христа» [524, ч. 2,

с. 46]. Проаналізуємо ці роздуми з позиції метафізичної теорії особистості. Уособленням українського способу життя була героїчна людина (особистість), натомість уособленням московського – посередня людина. (Задля проведення смислових паралелей зазначимо, що конфлікт між шляхетною людиною та людиною маси з позиції Х. Ортеги-і-Гассета є закономірним, оскільки шляхетна людина для посередньої завжди є ворогом). Спираючись на дослідження М. Бердяєва й С. Булгакова, Я. Стецько дошукується підвалин московського духу: в його основі лежить безбожництво, відсутність ідеалу [524, ч. 2, с. 48], що закономірно вело до матеріалістичних «ідеалів». Підсумовуючи аналіз двох способів життя, Я. Стецько висновує: «Дві концепції життя – українська і московська зустрічаються на всіх відтинках. Боротьба між ними – це протиставлення двох національних організмів в усіх життєвих площинах: культури, релігії, соціальних інститутів, моралі, господарства, політичних концепцій, національних традицій» [524, ч. 2, с. 46]. Метафізична теорія особистості дозволяє дійти висновку, що боротьба українського й московського способів життя – це боротьба між особистісним і знеособленим способами життя.

Сучасні дослідники часто оминають зв'язок політики й моралі, натомість український націоналізм наголошував на необхідності їхнього поєднання. Націоналізм для його фундаторів був не лише соціально-політичною доктриною, а способом життя. З цього приводу Я. Стецько писав: «Світоглядний націоналізм без етичного ідеалізму в житті це облуда. Націоналіст за своїми переконаннями мусить бути в житті ідеалістом, мусить плекати культ героїки життя...» [524, ч. 2, с. 448]. Я. Стецько передбачив сучасні етичні проблеми в контексті науково-технічного прогресу, а тому доводив: «Етичні вартості не міняються. Вічне лишається вічним. Чим більше вникає людина у всесвіт, тим більше стає перед нею проблема Абсолюту, Бога, Духа, а не праматерії» [524, ч. 2, с. 449]. Узагальнюючи свої соціально-філософські роздуми щодо націоналізму, Я. Стецько висновує, що це нова соціально-політична система, яка ще чекає на свою реалізацію. «Націоналізм – як нова державно- й соціально-політична система життя ще не був здійснений ніде у світі» [524, ч. 2, с. 262].

Отже, героїчна, персоналістична концепція людини Я. Стецька протистоїть, з одного боку, московському тоталітаризму, а з іншого, – демоліберальному Заходу. Мислитель дійшов до сутності соціально-політичного життя, що давало йому підстави звернутися

до філософів по обидва боки політичних барикад і сказати: «Ви шукаєте істину не там, де треба». Тоталітаризм і лібералізм проігнорували об'єктивну й творчу роль нації у формуванні людської історії. «Знехтовано *націю*, героїку життя для неї, героїчний гуманізм і героїчне християнство» [524, ч. 2, с. 265]. Дійсно, особистість є ворогом як для ліберальної людини, так і для тоталітарної. Європейська філософія в особах М. Гайдеггера, Е. Гуссерля, Ж.-П. Сартра виявилася нездатною запропонувати ідеал, натомість український націоналізм не просто сформулював ідеал, а виховав ціле покоління людей, які присвятили своє життя українській нації. Для Я. Стецька героїчна концепція життя і націоналізм – це синоніми.

Здійснений аналіз творчості Я. Стецька дозволяє сформулювати такі ознаки особистісної парадигми буття людини.

По-перше, розбудова держави й суспільства має відбуватися лише шляхом підвищення ролі особистості в суспільному житті [524, ч. 1, с. 127]. (Для довідки наголосимо на співзвучності думок ідеолога українського націоналізму з філософськими роздумами Е. Муньє). Реалізувати цей напрям можна за однієї умови – поставити в центрі розбудови держави й суспільства особистість. Ще в 1950 р. Я. Стецько зазначив: «Ми наголошуємо національно-суспільний „персоналізм”, себто наповнену національним змістом людину» [524, ч. 1, с. 230].

По-друге, еліта суспільства має складатися з особистостей і утворювати провідну верству. «Коли ж еліта – тобто найкращі з усіх соціальних шарів народу – характером слабне, коли вона невихована, сама не виховується і народу свого не виховує, приходить занепад нації, залежність від інших націй, що мають здорову еліту» [524, ч. 1, с. 17].

По-третє, суспільство має бути зорієнтоване на ідеал рівності в умовах збереження приватної власності. «Усі повинні бути однаково рівні й вільні на ділі, а не на папері» [524, ч. 1, с. 149]. Я. Стецько доходить висновку, що в новому соціальному ладі не буде класів: «Українська суспільність є безкласовою суспільністю людей праці» [524, ч. 1, с. 45]. Немає більше ані пролетарів, ані буржуазії – усі трудівники. Як наслідок, зникає класова боротьба. Новий погляд на соціальну структуру суспільства відкрив мислителів шлях до розв'язання антагоністичних суперечностей ліберального капіталізму. Отож погляди ідеолога українського націоналізму

поєднують принцип ієрархії та рівності. Підхід Я. Стецька дозволяє подолати суперечності між свободою та рівністю. Розширення соціальної бази власників обмежене об'єктивними умовами, оскільки всі не можуть бути власниками й виробниками. Звичайно, хто має власність, той прагне більшої свободи до діяльності й хоче її мати ще більше. У тих, хто не має власності, менше свободи, а тому вони прагнуть рівності. Прагнення активної меншості до необмеженої свободи й пасивної більшості до рівності призводить до класової боротьби. Момент істини в роздумах Я. Стецька полягає в тому, що всі стають власниками: одні власниками засобів виробництва, а інші – власниками процесу прийняття рішень. Як наслідок, усі стають трудівниками, усім надано конституційне право бути власниками, тобто зроблено крок назустріч рівності, але не обмежено права власників засобів виробництва, їхню активність в економічній діяльності. Конкретна людина скористається цим правом лише за умови, якщо в неї є відповідні здібності. Цей шлях не обмежує свободу власників, навпаки, рівень свободи як пізнаної необхідності досягає вищого ступеня розвитку, оскільки до процесу прийняття рішень залучається більше здібних фахівців, а тому зростає можливість прийняття більш кваліфікованих та ефективних рішень.

По-четверте, працю піднесено до рівня морального закону. В умовах знеособленої парадигми буття етичні цінності усунені з реального життя. Статус людини зазвичай зумовлений її матеріальним становищем, тобто критерії цінності людини перебувають поза межами людської сутності. Водночас Я. Стецько наголошує на тому, що критерій суспільної вартості перебуває в людині, у її ставленні до праці, а це означає, що «демократизм націоналізму виявляється в тому, що перед кожним громадянином він ставить *етичний постулат* і його консеквенцію – *постулат праці*, як імператив, від якого ніхто не сміє ухилитися. *Націоналізм підносить працю до рівня етичної засади*» [524, ч. 1, с. 123]. У цих роздумах Я. Стецька простежуємо всю несумісність між ідеологією націоналізму й комунізму. Праця в умовах соціалізму була примусом, бо він не зумів підняти її до рівня морального імперативу. Щодо праці в умовах націоналізму Я. Стецько зазначав: «Праця є мірилом суспільної й моральної вартості людини» [524, ч. 1, с. 229]. З цих роздумів висновуємо, що ступінь суспільної значущості людини залежить від її реального внеску

в матеріальну й духовну скарбницю нації. Суттєвою ознакою націоналізму як нового суспільного ладу є постулат праці як моральний імператив.

Після ознайомлення з цими роздумами стає зрозумілою ненависть більшовиків і радянської влади до української нації та її провідників. Християнство було найпершим ідейним ворогом матеріалістичної філософії й більшовизму зокрема. Українство як носій християнських ідей не могло не спричинити агресії як на Заході, так і на Сході.

Підсумовуючи, зазначимо, що світоглядною основою ідеологічних поглядів Я. Стецька є персоналізм, а економічною – суспільна власність. Особистість як уособлення досконалості й соціально-політичної зрілості людини лежить в основі українського націоналізму, змістом якого є виховання в людині потреби бути суб'єктом діяльності; орієнтація на духовні й моральні цінності, укоріненість людини в життєдіяльності нації. Національна ідеологія в розумінні Я. Стецька охоплює економічні (проблема власності), соціальні (проблема класової боротьби), політичні (проблема свободи й рівності), морально-етичні (праця як моральний закон), світоглядні (пріоритет духовного над матеріальним) аспекти людського й суспільного буття. Специфіка сучасної соціально-політичної ситуації в Україні полягає в тому, що тип людини, з якої сьогодні складається «еліта» суспільства, – людина посереднього рівня розвитку – вичерпала свої професійні, інтелектуально-психологічні, духовні можливості для конструктивного вирішення проблем. Цей тип людини підкоряється панівним тенденціям, що втратили свої історичні перспективи, а тому не можуть бути об'єктивними й необхідними. Складність проблеми полягає в тому, що необхідність національної ідеології не осмислено українським політикумом, політологами, соціологами, психологами й навіть філософами як нагальну потребу суспільного буття.

Носієм національної ідеології була Організація Українських Націоналістів (ОУН), яка за основу своїх програмних цілей взяла інтереси нації. Суттєвим був внесок у розроблення національної ідеології С. Ленкавського. Він виділяє два її рівні: філософський – для провідників і популярний – для пересічної людини [309, с. 243–244]. За таких умов ідеологія охоплюватиме всі верстви української нації. С. Ленкавський не сподівався на швидке поширення

націоналістичної ідеології серед народних мас, але життя довело, що її сприйняла свідомо частина української нації. С. Ленкавський чітко визначає світоглядні засади націоналізму: «Визнання примату духовного первня, пошани до особовости людини і загальнолюдських вартостей та визнання принципу, що рушійним чинником в історії розвитку людства є ідеї, а не виробничі відносини» [310, с. 481].

Ідеологія ОУН була не лише відображенням конкретних історичних умов. Вона мала під собою історичну тяглість, бо виростає з духовності української нації та культу героїчного, згідно з християнським світоглядом і сучасними філософськими поглядами. Ідеологія ОУН була системою ідей, що охоплювала всі аспекти буття української нації. «Головними ідеями в системі ідеології Організації Українських націоналістів є ідея визнання духовності, національна свобода, соціальна справедливість, концепції української політики і революційної боротьби» [310, с. 481]. Ще у 20-х рр. ХХ ст. С. Ленкавський усвідомив потребу в новій ідеології, а тому виступав проти спрощеного розуміння людини, стверджуючи, що шаблон – це зрівняння, а люди не рівні [312, с. 529]. У цих роздумах відчуваємо заперечення концепту «кожна людина – особистість». Націоналістична ідеологія означала водночас народження нової людини, для якої честь, гідність, життя для своєї нації були найвищими вартостями життя. «Культ честі – невід’ємна частина української духовности. Людина могла гратися своїм життям, але ніколи словом честі» [311, с. 492]. Культ честі й особиста гідність в ідеології українського націоналізму органічно пов’язані. С. Ленкавський не обмежується пошуком ідейних засад української нації, а замислюється над духовними основами буття людства. «У розвитку людства особистість і героїчна індивідуальність – головна справа» [311, с. 493]. Отже, ідеолог націоналізму зрозумів, що первоначала буття окремої нації й людства тотожні, а духовний потенціал націоналізму невичерпний.

Суттєво вплинув на ідеологічні погляди С. Ленкавського «Націоналізм» Д. Донцова. С. Ленкавський зафіксував відмінності ідеології націоналізму від чинних на той час інших ідеологій, які акцентували увагу на економічних, політичних чи соціальних засадах життя суспільства. У поглядах Д. Донцова С. Ленкавський передусім виокремлює духовний, етичний й психологічний (вольовий) компоненти, а також звертає увагу на те, що його ідеологія спиралася

на метафізичні основи буття [313, с. 505–506]. С. Ленкавський поділяє такий підхід, бо світ тримається не на матеріальних засадах, а на духовних. Така позиція дозволяє С. Ленкавському відокремити ідеологію й філософію Д. Донцова від матеріалістичної філософії (економічного матеріалізму). Підкреслимо принципові відмінності націоналістичної ідеології від комуністичної: по-перше, проголошує пріоритет духовного над матеріальним; по-друге, є носієм національних цінностей, оскільки вони більш значущі, ніж соціально-класові цінності; по-третє, є реальним планом перетворення дійсності; по-четверте, це продукт свідомої волі тих, хто цю ідеологію поділяє. Отже, ідеологія в розумінні С. Ленкавського має бути позакласовою. Зазначені аспекти дозволили діячеві національно-визвольного руху усвідомити, що ідеологія націоналізму знаменує прихід у політику нової людини, яка покликала до життя ідеологію націоналізму. Якщо соціально-класові ідеології зорієнтовані на зміну соціально-економічних умов життя, то ідеологія націоналізму ставила завдання «перетворити душу нового українця», бо лише таке перетворення може забезпечити соціально-економічні й політичні зміни [313, с. 514–505]. Отже, ідеологія націоналізму мусила подолати стихію психічного життя, сприяти вдосконаленню української людини та створити нові умови соціально-політичного життя.

Ідею особистості, людської гідності, культ героя С. Ленкавський протиставляє комуністичним ідеологемам: «нова історична спільнота», «радянський народ». На противагу «теорії радянського способу життя» ідеолог розвиває «героїчну концепцію життя». Історія довела, що радянські ідеологеми були надуманими й не витримали історичного іспиту. С. Ленкавський відмежовується від чинних ідеологій і висуває «примат духовного первня у філософії та в суспільній діяльності», ідею «гідності людини як Богоподібної істоти», «культ чести і лицарства, свободу думки і досліду», «героїчну концепцію життя» [311, с. 499].

У середовищі українських емігрантів у Європі було доволі активне інтелектуальне життя. У Мюнхені в 1971 р. відбулася дискусія на тему «Справжня людина». У фонді С. Ленкавського знаходимо такі роздуми: «Усі пошуки справжньої людини в попередніх сторіччях дали гіпотези суперечливі...» [312, с. 524]. Ідеолог бачив актуальність цієї проблеми й висловив сподівання, що її вирішить саме українська філософія: «Як добре було би, щоби

якраз ми, українці, визначили, хто нарешті є людиною, що не тільки себе [так] визначає, але знає і має право визначити суть [та] зміст і має моральне право пропонувати визнати людину за людину справжню» [312, с. 525]. До ознак справжньої людини С. Ленкавський відносить шляхетність, повагу до інших, здатність ділом доводити свою готовність безкорисливо служити й допомагати іншим, послідовність у реалізації цілей нації, здатність до чину [312, с. 527].

Персоналістичний зміст українського націоналізму закреслював антигуманну сутність матеріалістичної, зокрема марксистської філософії, а тому був небезпечним для московських ідеологів і неприйнятним для європейської філософії, яка стояла на позиціях людиноцентризму. Д. Донцов, С. Ленкавський, Я. Стецько критикують комуністичну ідеологію та ідею людиноцентризму з позиції принципу ієрархії. Європейська філософія зазначеного періоду відстоювала принцип «кожна людина – особистість», а український націоналізм сповідував християнські погляди «особистість – принцип буття». Так український націоналізм опинився під перехресною критикою марксистської філософії й ідеології та західної соціально-політичної думки.

Отже, філософський аналіз українського націоналізму дає підстави на такі висновки: по-перше, він органічно виростав із християнської духовності, в основі якої лежить ідея особистості; по-друге, був орієнтований на створення матеріальних і духовних засад для реалізації потреби людини бути особистістю, організації найкращих представників усіх верств суспільства на розбудову умов для розвитку людини до рівня особистості. Український націоналізм відповідає глибинним прагненням людини до духовного вдосконалення. Дотепер філософським змістом політичних ідеологій є пріоритет матеріального над духовним. На противагу чинним ідеологіям, український націоналізм був зорієнтований на розвиток внутрішніх якостей людини, який, з одного боку, увібрав у себе християнські цінності, зокрема пріоритет духовного над матеріальним, а з іншого, – створював людині можливості для того, щоб вона могла стати суб'єктом діяльності. Призначення героя-особистості – власним прикладом доводити, що подолання прірви між тим, що є, і людським призначенням, можливе. Шлях українських націоналістів – це шлях героїв-особистостей. На жаль, сучасні філософи й ідеологи, на

відміну від ідеологів українського націоналізму, недооцінюють роль і значення особистості.

Пріоритет духовного над матеріальним було закріплено в «Головних ідеологічних принципах українського націоналізму», прийнятих на Першому Зборі Конгресу Українських націоналістів (2–4 липня 1993 р.): «Ідеологія українського націоналізму визнає примат духовних вартостей над матеріальними» [367, с. 270]. Серед духовних засад українського націоналізму належне місце посіли такі чесноти й цінності як гідність і воля людини, свобода совісті, справедливість. Особливий акцент зроблено на любові, на протиположності більшовицькій ідеології, де наголошували на класовій ненависті: «Любов вище від ненависті» [367, с. 272]. Любов є джерелом духу в боротьбі за волю нації та сприяє консолідації всіх верств суспільства. В ідеологічних засадах не обійшли увагою й ідею особистості: «Ідеологія українського націоналізму високо цінує гідність особистості» [367, с. 271].

В ідеологію державного будівництва було закладено ідеї справедливості та ієрархії цінностей. Пріоритетним визнавали національний інтерес, який має втілювати держава, контролюючи й не допускаючи «винесення рішень на користь будь-яких партикулярних, індивідуальних, групових, партійних, корпоративних чи класових інтересів, які суперечили би національним інтересам держави» [367, с. 274]. Центром уваги держава проголошувала людину, родину й українську націю.

У сфері економіки Перший Збір Конгресу Українських націоналістів орієнтувався на впровадження соціально-ринкових відносин та формування в громадян здатності бути суб'єктом економічної діяльності. У постанові соціально-економічної секції зазначено, що ринкові реформи здійснюються за застарілими теоретичними схемами ХІХ ст., що закономірно викликало незадоволення громадян і недовіру до ринку. У рішеннях конгресу було сформульовано пропозиції щодо поетапного впровадження ринкових відносин. На всіх етапах держава мала контролювати економічну й соціальну політику. Влада не дослухалася цих пропозицій і стала на шлях шоквої терапії, від якої пересічні громадяни програли, а виграли олігархи. У матеріалах застерігали, що номенклатурна приватизація приведе до концентрації власності в небажаних руках. Подальший розвиток подій довів, що ці передбачення, на жаль, стали реальністю.

Ідеї українських націоналістів розвинуто у працях Національного інституту стратегічних досліджень. Особистість, за визначенням учених цього інституту, разом із інтересами суспільства й держави є складником національних цінностей і інтересів. Свою думку В. Горбулін обґрунтовує тим, що «економічний та технологічний прогрес дедалі більше визначатиметься духовно-інтелектуальним розвитком» суспільства і людини [144, с. 42].

Узагальнюючи ідеї українського націоналізму, зазначимо: він органічно побудований на ідеях персоналізму; у його центрі є ідеал людини – герой-особистість, яка була підметом (розумій – субстанцією, рушійною силою) суспільно-політичного життя; націоналізм надає людині моральне та юридичне право бути суб'єктом діяльності в усіх сферах життєдіяльності суспільства; передбачає моральний контроль нації за діяльністю влади, орієнтує суспільство на створення економічних, політичних, правових умов для реалізації потреби в самоактуалізації як для окремих індивідів, так і для всіх верств, етносів, що існують на теренах України.

Отже, філософія українського націоналізму-персоналізму – це пріоритет духу над вульгарним матеріалізмом, а особистість є втіленням духовного начала.

4.3. Концептуальні засади ідеології персоналізму як національної

На початку ХХІ століття духовна та ідеологічна ситуація у світі й Україні надзвичайно ускладнилася. Людська спільнота стає все більше деперсоналізованою і, за оцінками французького філософа А. Бадью, вона перетворилася на об'єкт. Людство потребує нових ідеологічних основ буття. Нерозуміння ролі особистості притаманне як для розвинутих країн, так і для країн третього світу й посттоталітарних. Україна в цьому контексті опинилася в епіцентрі політичної, ідеологічної й духовної кризи. Українська нація та її еліта мають усвідомити, що формування державної ідеології не означає утворення нової монопольної ідеології. Четверть століття панування посередньої людини в умовах незалежної української держави вочевидь демонструють її неспроможність до цілісного осмислення економічних, політичних, правових, культурних і духовних проблем українського суспільства.

Орієнтація на власну вигоду, лінійне мислення, нездатність в інтересах нації побачити власний інтерес доводить, що посередня людина, з якої складається чинна еліта, неспроможна вивести Україну з парадигмальної кризи.

Отже, завданням підрозділу є формування основних положень ідеології персоналізму як національної.

Проблеми, що сьогодні постали перед українською людиною, неможливо вирішити в межах традиційних ідеологій, які вичерпали свій конструктивний потенціал, – потрібна нова ідеологія. Український філософ П. Копнін (1929–1971) сформулював фундаментальну вимогу щодо будь-якої нової ідеї: вона має ґрунтуватися на нових знаннях про суб'єкт та об'єкт [274, с. 225]. Натомість чинні знання про людину як суб'єкта діяльності продовжують ґрунтуватися на концепті «кожна людина – особистість». Для формування ідеології персоналізму як нової ідеї (Дестют де Трасі) сьогодні є всі передумови. Але нових знань про суб'єкт та об'єкт діяльності недостатньо. Розроблення нової ідеології потребує також нової методології. Гадаємо, що методологічним підґрунтям може бути пріоритет духовного над матеріальним і метафізична теорія особистості. Поділяємо фундаментальну ідею М. Михальченка та З. Самчука, що ідеологія відбиває первоначала суспільного буття, але має сформулювати їх науково-популярною мовою.

Суттєвий внесок у розуміння ролі та значення національної ідеології зробив Р. Кісь у праці «Фінал третього Риму. Книга друга. Осторонь Азіопи» (2007). У контексті роздумів Д. Донцова він зазначає, що українська ідея «прагне вимовити себе в засадничо новому – парадигмально новому – слові <...> у цілком новій мережі смислів» [258, с. 95]. Визнаємо доречність такого узагальнення й поставимо за мету відшукати це парадигмальне слово, яке б увібрало в себе смисл буття української людини й нації, тобто поєднало в собі конкретне та загальне. Р. Кісь усвідомив, що формування новітньої української ідеології можливе лише за умови самоактуалізації її носіїв, що, своєю чергою, потребує актуалізації філософської думки. Пошук парадигмального слова приводить дослідника до аналізу духовного стану сучасної людини. Філософ змушений визнати, що деяка частина українців знеособлена й нагадує «Das Man» (несправжнє існування людини) М. Гайдеггера та «одновимірну людину» Г. Маркузе [258, с. 139].

Позитивним у цих роздумах є те, що Р. Кісь пов'язує українську ідею з людськими якостями. Ці узагальнення наводять його на думку, що парадигмальне слово треба шукати в поєднанні української ідеї з людськими якостями, але висловити цей зв'язок одним поняттям, яке б узагальнювало минуле, пояснювало труднощі сьогодення й накреслювало майбутнє, філософ не зміг.

На основі дослідження взаємовпливів української ідеї та дійсності, Р. Кісь відзначив, що українська ідея має протидіяти фальшивим східноєвропейським і західноєвропейським міфам-ідеям, яким властиве глобальне лицемірство. Українську ідею Р. Кісь пов'язує з християнством і стверджує, що вона має перетворити Україну на потужний осередок духовності, що сприяло б Новохристиянському Ренесансу в Європі. Р. Кісь у контексті поглядів Д. Донцова на українську ідею зазначає, що вона має охопити раціональний та ірраціональний складники свідомості людини й стати підґрунтям самореалізації нації. За цих умов Україна стане центром духовного відродження в епоху знеособленої глобалізації. У цьому Р. Кісь вбачає місію України на європейському континенті [258, с. 131].

Сучасний український психолог і філософ А. Фурман підносить проблему української національної ідеології до стратегії національної безпеки й зазначає, що українцям потрібні *«провідники-особистості, котрі здатні повести за собою у справі українотворення народний загаль і нести повну відповідальність за її уреальнення»* [600, с. 9]. Відсутність державної ідеології на 28-му році незалежності однозначно свідчить про те, що сучасна інтелектуальна й політична еліта не зробила висновків з ідеологічної та політичної поразки української революції 1917–1921 рр., Помаранчевої революції, Революції Гідності.

Осмилюючи роль і значення української ідеї й національної ідеології, М. Попович зазначає, що їх необхідно сприймати як культурний феномен і винести за рамки політичної боротьби [432, с. 82]. Погоджуючись з цією думкою, додамо таке. Ідеологія персоналізму для своєї реалізації потребує не політиків, а інтелігенції, яка б стала втіленням ідеї особистості.

Ідеологія персоналізму долає попередні форми ідентичності. Сьогодні в суспільстві, й українському зокрема, панує ідентичність споживача, нав'язана людиною посереднього рівня розвитку. Ця ідентичність не відповідає ні зовнішнім, ні внутрішнім потребам

людини, вона довела людство до антрополого-глобальної катастрофи. Ідеологія персоналізму породжує нову – особистісну – ідентичність, що лише намітилася в життєдіяльності людської спільноти. Ідеологія персоналізму має розвиватися на засадах української ідентичності, основи якої сягають часів трипільської культури. Українська культура надає для цього багатий матеріал. Ідеологія персоналізму створює філософські умови для реалізації ідей Г. Сковороди щодо спорідненої праці. Ідеологія персоналізму – це шлях до практичної реалізації потреби людини бути в житті особистістю, що відповідає глибинам людської психіки в духовному вдосконаленні. Дотепер традиційні ідеології є інструментом розбудови зовнішніх умов життєдіяльності людини та механізмом маніпуляцій свідомістю народних мас. Ідеологія персоналізму – це ідеологія розвитку духовного потенціалу людини, яка, з одного боку, увібрала в себе християнські цінності, зокрема пріоритет духовного над матеріальним, а з іншого, – актуалізувала потребу в новітній ідеології.

Із соціально-політичної позиції ідеологія персоналізму – це філософія міри у відносинах між різними суб'єктами соціально-політичної діяльності за умов пріоритету духовного над матеріальним. Ідеологія персоналізму – це підґрунтя розбудови нового типу органічного суспільства [630, с. 304], «діяльного суспільства» Етціоні [689] – особистісного суспільства, що здатне узгоджувати суперечності між різними суб'єктами діяльності. Сучасні європейські філософи (З. Бауман, Д. Белл, Е. Тоффлер та ін.) розмірковують щодо нових форм суспільного життя, але поки що немає ідеології його розбудови. Ідеологія персоналізму здатна накреслити нові виміри людського буття, зокрема змінити характер відносин людини з владою (діалогова, аристократична демократія) [630, с. 43] та людини з природою.

Ідеологія персоналізму, з одного боку, наближає політику до людини, а з іншого, – ставить політику й політиків під контроль громадянського суспільства та робить потребу самоактуалізації практичною нормою соціально-політичного життя. Ідея гідності була сутнісним смислом трьох українських революцій періоду незалежності. Говорячи про зміст Помаранчевої революції, Р. Кісь зазначив, що вона творила нові смисли як у середині окремих осіб, так і в нації загалом [258, с. 319]. Зміст цих смислів полягає в тому, що Майдани поступово робили людину суб'єктом історичної

діяльності – особистістю, яка була співпричетна до історичних подій та творення нового життя. Майдан – це межа, розрив з посередністю, творення із себе особистості. Трансцендентна суть Революції Гідності полягає в тому, що пересічна людина вийшла за межі ось-буття й стала на позицію буття-для-іншого. Майдан як онтологічна подія – це народження особистісного начала. Революція Гідності породила його, але це не означає, що це «немовлятко» успішно розвиватиметься. Ідея особистості потребує нової філософії, нової ідеології й нового суб'єкта діяльності.

Сформулюємо основні положення ідеології персоналізму як національної:

- філософським підґрунтям ідеології персоналізму є пріоритет духовного над матеріальним і метафізична теорія особистості;

- світоглядний закон: «Особистість – принцип буття» означає, що пріоритет у суспільстві має належати особистостям, які є в кожному стані та верстві суспільства. Цей закон надає моральне право все називати своїми іменами: «Хто є хто і що є що». Святим обов'язком особистості має бути дотримання закону духовної спадковості: особистість має виховати особистість, що забезпечуватиме відтворення духовних основ буття;

- усі суб'єкти національного життя є рівноправними, що означає всеосяжну відповідальність за процес і результат життєдіяльності суспільства й держави, але політик і державний діяч несуть першочергову відповідальність за результати власної діяльності. Держава має взяти політичний курс на подолання відчуження в усіх сферах суспільного життя. Солідарність має бути підґрунтям суспільного розвитку;

- спонукання інтересом нації є єдиним й абсолютним підґрунтям, що дає право на політичну діяльність і державну службу. Критерієм оцінювання громадської, політичної й державної діяльності діяча мають бути результати та продукти за попередній період діяльності;

- у суспільстві мають бути створені належні умови для самореалізації всіх суб'єктів діяльності: окремих індивідів, верств, етносів і релігійних конфесій. Людина в професійній та громадсько-політичній діяльності має моральне право претендувати на те, що відповідає рівню її духовного розвитку. Обіймати посаду, що не відповідає здібностям, означає творити зло для своєї нації, і для себе зокрема;

– нація повинна здійснювати моральний контроль за діяльністю влади, що має знайти юридичне закріплення в Конституції й відповідних нормативних актах. Усі суб'єкти суспільного життя мають право на участь у соціально-політичному дискурсі та процесі прийняття рішень в економічній, політичній, правовій, культурній і духовній сферах. Кожен громадянин має моральне право винести на публічне обговорення проблему невідповідності здібностей діяча посаді, яку він обіймає;

– Конституція має передбачати механізми, що виключають можливість приходу до влади людини посереднього ступеня духовного розвитку;

– у суспільстві має бути накладено моральне табу та сформульовано правові норми на заборону піартехнологій і механізмів маніпулювання свідомістю громадян. Використання політиком і державним діячем піартехнологій є ознакою того, що вони перестали ставитися до електорату як до колективної особистості, і мусить оцінюватися як злочин щодо психічного здоров'я людини та нації. Основним засобом діяльності політика має бути переконання;

– головним завданням політичного діяча є забезпечення єдності української нації. Якщо політик абсолютизує власну вигоду, то він не здатний до цілісної діяльності та всеосяжної відповідальності;

– діяльність політика й державного посадовця не має права виходити за межі національної ідеології. Якщо він це зробив, то цей факт слід оцінювати як порушення духовних основ національного життя.

– ідеологія персоналізму передбачає взаємоповагу до культурних надбань, релігійних поглядів та співпрацю з іншими державами й націями.

Ідеологія персоналізму – це сукупність філософських, моральних, політичних принципів, скерованих на формування в громадянина особистісної позиції, яка конкретизується в його здатності бути спонукуваним інтересом суспільства як власним, бути активним суб'єктом, політичного, громадського й культурного життя. Підкреслимо, що ідеологія персоналізму повною мірою задовольняє потреби народних мас. Сьогодні посередня людина маніпулює свідомістю громадян, залишаючи їх пасивним економічним і соціальним об'єктом, не створює умов для належної економічної, політичної й громадської діяльності.

Отже, конститутивним елементом ідеології персоналізму є особистість, яка здатна діяти в інтересах українського суспільства. Ідеологія персоналізму має всі підстави для позитивного сприйняття і науковцями, і народними масами. По-перше, вона не закреслює ідеї гуманізму. По-друге, не суперечить християнській ідеї особистості як досконалої людини, що прагне вдосконалення як для себе, так і для суспільства. По-третє, відкриває шлях тим, хто здатний діяти в інтересах держави й суспільства, і, навпаки, закриває тим, хто використовує державу й владу як засіб збагачення. По-четверте, відповідає українській філософській і соціально-політичній традиції, що орієнтувалася на формування досконалої людини (І. Вишенський, Д. Донцов, П. Куліш, С. Ленкавський, В. Липинський, Петро Могила, І. Огієнко, Г. Сковорода, Я. Стецько, Леся Українка, І. Франко, Т. Шевченко та ін.).

Розуміємо, що ідеології персоналізму чинитимуть свідомий і підсвідомий опір, оскільки вона не відповідає уявленням посередньої людини, адже вимагає самоозначення та пріоритету особистості в суспільстві. Цей висновок на політичному рівні конкретизував І. Белебега, зазначивши, що сформулювати державну ідеологію – це означає усунути від влади всіх злодіїв [43, с. 64], тобто відсторонити від влади посередню людину, яка за своїм психологічним, інтелектуальним і духовним потенціалом не здатна діяти в інтересах нації. Як доводить світовий і європейський досвід, подолання хаосу в суспільстві завжди починається з духовного й морального очищення. Ідеологія персоналізму створює для цього філософські й соціально-політичні передумови.

Висновки до розділу 4

Чинні класичні політичні ідеології приховують те, що вони є відображенням матеріальних потреб і цінностей посередньої людини, її прагнень до влади та збагачення. Ідеології, що виникли на ґрунті Просвітництва, вичерпали свій конструктивний потенціал. Підсумовуючи погляди європейських та українських дослідників, зазначимо: ідеологія персоналізму синтезує найкращі надбання лібералізму (демократичні цінності, прагнення до свободи, виховання в людини потреби бути суб'єктом економічної

діяльності); консерватизму (пріоритетна орієнтація на традиційні цінності, укоріненість людини в життєдіяльність нації, групування членів партії навколо принципів політики); націоналізму (нація є цілісним суб'єктом діяльності, поцінування людини та пріоритету героїв). Персоналістична ідеологія – це не еклектичне поєднання найкращих положень різних ідеологій, а їхній органічний синтез на основі пріоритету духовного над матеріальним та метафізичної теорії особистості. Уважаємо, що ідеологія персоналізму поєднує суперечливі тенденції людського буття: по-перше, прагнення людини до вдосконалення й водночас потребу стабільності; по-друге, бажання свободи діяльності й необхідність її обмеження, що життєво необхідно в умовах антрополого-глобальної катастрофи); по-третє, віру в людський розум і водночас усвідомлення того, що людина не здатна досягнути складності людського буття, а тому варто дотримуватися традицій; по-четверте, орієнтацію на духовний розвиток і водночас необхідність обмеження матеріальних потреб. Посередня людина неспроможна поєднати ці суперечливі тенденції, тоді як особистість здатна органічно їх синтезувати.

Відсутність ідеології в більшості політичних партій в Україні свідчить про те, що в них немає загального проекту розбудови суспільства, вони діють ситуативно й кон'юнктурно, маніпулюючи свідомістю народних мас. Єдиною їхньою метою є влада як засіб реалізації вигоди тих чи тих економічних кланів. Відсутність національної ідеології також доводить, що в Україні ще не сформувалася національно-свідома еліта. Обмеженість матеріальних ресурсів і надалі загострюватиме всі проблеми, що актуалізує потребу в такій ідеології, яка була б вищою за пріоритет матеріального. Глобалізація посилила процеси відчуження й хаосу, а тому життя потребує нових духовних та ідеологічних засад. Людство, й Україна зокрема, під «керівництвом» посередньої людини опинилися в стані парадигмальної кризи – абсолютної помилки.

Національна ідеологія – це феномен, який не можна відмінити, оскільки вона є духовною основою буття нації. Ігнорування національної ідеології з боку громадськості, інтелектуальної й політичної еліти дорого коштують українцям. Ідеологія персоналізму є відповіддю на виклики, перед якими опинилися Україна. Розбудувати українську державу та громадянське суспільство без національної ідеології неможливо. Формування

національної ідеології є першочерговим завданням української нації та її еліти. Ідеологія персоналізму є відбиттям первоначал суспільного буття, бо перекладає складні для розуміння філософські ідеї соціально-політичною мовою, сприяє тому, щоб людина ставала свідомим суб'єктом діяльності.

У марксистській філософії та ідеології представники різних класів сприймали одне одного як класових ворогів. Ідеологія персоналізму заперечує такий підхід. Метафізична теорія особистості успадковує попередній підхід: «кожна людина – особистість», але визнає очевидний факт, що люди не рівні за їхніми спонуканнями, рівнем інтелектуальних і духовних можливостей, що знаходить відображення в законі: «Особистість – принцип буття». В умовах особистісної парадигми буття різні типи людини не виключають одне одного, а взаємодоповнюють, що створює умови для солідарності.

Ідеологія персоналізму сприятиме осмисленню причин трагічної української історії, відродженню моральності та формуванню особистісних цінностей у суспільстві: пріоритету духовного над матеріальним, суспільного інтересу над приватною та корпоративною вигодою, моралі над політиканством, пріоритету професіоналізму і освіченості над ірраціоналізмом і хамством. Ідеологія персоналізму зорієнтована на те, щоб людина відчувала єдність зі своєю державою, ставала свідомим суб'єктом економічної, соціально-політичної, культурної й духовної діяльності. Буття – це участь у національному дискурсі, процесі прийняття рішень, а небуття – це відчуженість від суспільного буття.

Ідеологія персоналізму відповідає, з одного боку, первоначалам суспільного буття в умовах глобалізації, а з іншого, – українській філософській традиції, духовним основам української нації і є логічним продовженням націоналістичної ідеології. Ідеологія персоналізму відкриває дорогу тим, хто здатний керуватися інтересами української нації, і навпаки, ставить обмеження для того, хто спонукуваний власною вигодою, але прикривається інтересами суспільства. Ідеологія персоналізму легітимізує принцип духовної ієрархії й робить абсолютно прозорим закон: «Хто є хто за своїм духовним потенціалом і результатами діяльності». Персоналістична ідеологія все називає своїми іменами і приховане робить очевидним. Це небезпечно лише тим, хто не має відповідного духовного потенціалу та змушений це приховувати, щоб утриматись при владі.

Ідеологія персоналізму орієнтована на осмислення нацією свого місця в людській спільноті.

Ідеологія персоналізму створює передумови розбудови нового типу суспільства – особистісного суспільства, що здатне не лише узгоджувати суперечності між різними суб'єктами діяльності, а й створити умови для особистісної самореалізації людини. Отож із соціально-політичного погляду, ідеологія персоналізму – це пріоритет тих, хто здатен не на словах, а на ділі бути спонукуваним інтересами Цілого: нації, суспільства, держави. Ідеологія персоналізму суттєво піднімає вимоги до політиків, державних службовців усіх рівнів. Державний службовець із позиції метафізичної теорії особистості має бути захисником суспільного інтересу. Сьогодні фахівців призначають на посади без публічного обговорення ступеня розвитку їхніх здібностей. Уважаємо, що ідеологія персоналізму допоможе усунути цей недолік, сприятиме розвиткові публічності.

Виходячи з того, що ідея особистості має позакласовий характер, ідеологія персоналізму теж має позакласовий характер, а тому закономірно може претендувати на статус національної. Місія ідеології персоналізму – легітимізувати ідею особистості як досконалої людини, консолідувати здорові сили українського суспільства, сформувати свідоме ставлення людини до власного життя, держави й нації, мобілізуватиме націю на боротьбу за своє самоствердження в сім'ї європейських народів.

РОЗДІЛ 5

ПРАКСЕОЛОГІЧНІ ВИМІРИ ТРАНСФОРМАЦІЇ ЗНЕОСОБЛЕНОЇ ПАРАДИГМИ БУТТЯ ЛЮДИНИ В ОСОБИСТІСНУ

Первоначала суспільного буття для своєї реалізації потребують діячів, які були б їх уособленням. Без таких діячів первоначала залишаться гаслами. Досвід світових релігій свідчить про абсолютне значення Христа, Магомета й Будди для реалізації релігійних догматів. Тому вважаємо за доцільне діячів, здатних бути втіленням первоначал суспільного буття, назвати метафізичними персонажами. Ідея метафізичних персонажів виникає в умовах бездіяльності сучасної еліти, що складається переважно з людини посереднього рівня розвитку. Людська спільнота гостро відчуває брак метафізичних персонажів. Ураховуючи тотальний характер знеособленого життя у світі загалом, і в Україні зокрема, та потребу впровадження особистісної парадигми буття, вважаємо, що до метафізичних персонажів слід віднести філософа та священника. Усвідомлюємо, що вони не можуть винести на собі весь тягар трансформації знеособленої парадигми буття в особистісну. Їм необхідна фундаментальна допомога психологів, освітян, митців, науковців, які здатні взяти на себе відповідальність за трансформацію знеособленої парадигми буття людини в особистісну. Пропонуємо назвати цих діячів концептуальними персонажами.

Для розкриття сутності метафізичних персонажів та їхнього призначення використаємо поняття «Я-концепція», яке ввели в науковий обіг Е. Берн, А. Маслоу, К. Роджерс. На їхню думку, Я-концепція – це погляд людини на себе та свої можливості. Незважаючи на різні підходи до розуміння Я-концепції, що склалися в гуманітаристиці, можна виділити її сталий зміст – це динамічна система уявлень людини про себе, що містить усвідомлення власних фізичних, психологічних, інтелектуальних властивостей, самооцінку та ін. За такого підходу Я-концепція постає як структурний елемент самосвідомості та соціально-психологічних установок людини, які орієнтовані на саму себе. Такий підхід містить суттєвий елемент егоцентризму. Виникла потреба розширити психологічне розуміння цього поняття

до філософського рівня. Я-концепція – це уявлення людини про власні можливості (внутрішній бік Я-концепції) та своє призначення в цьому світі (зовнішній бік Я-концепції). Безумовно, внутрішній і зовнішній аспекти Я-концепції відносно самостійні, але між ними є органічний зв'язок. Уважаємо, що Я-концепція має, перш за все, охоплювати уявлення людини про своє призначення у світі й соціумі зокрема, а також її ставлення до довкілля, власної професійної діяльності, її результатів, до виконання своїх громадянських обов'язків. Запропонований підхід до розуміння Я-концепції дозволяє поставити проблему: якою вона має бути у філософа, священика, історика, психолога, науковця, освітянина, щоб вони мали можливість зменшувати рівень духовного, психологічного та соціального хаосу в суспільстві. Українське суспільство потребує метафізичних і концептуальних персонажів.

Отже, метою розділу є дослідження місії метафізичних і концептуальних персонажів в умовах необхідності реалізації пріоритету духовного над матеріальним і трансформації знеособленої парадигми буття в особистісну.

5.1. Роль і значення метафізичних і концептуальних персонажів в умовах формування дискурсивно-комунікативних практик

Розвиток європейського суспільства після Другої світової війни відбувався в процесі переосмислення світоглядних засад, що склалися в епоху Просвітництва та під час Великої французької революції. Над цією проблемою працювали К.-О. Апель, Ю. Габермас, Е. Гуссерль, К. Ясперс та ін. Так, К.-О. Апель писав: «Ми маємо цілковито відмовитися від нашого модерного західного постпросвітницького погляду на світ» [20, с. 426]. Переосмислення дозволило європейським філософам віднайти нові підходи до розуміння сутності суспільства. Як уже було зазначено, відбулася зміна парадигми від суб'єктоцентрованого розуму до комунікативного. Сучасне європейське суспільство розвивається на основі використання дискурсивно-комунікативних практик. Реалізація в Україні такої моделі потребує суттєвих зусиль з боку філософів, науковців, інтелігенції, громадських організацій. Українське суспільство вже дозріло до впровадження дискурсивно-

комунікативних практик, але в таких випадках найскладнішим є початок, бо потрібні діячі, які б зініціювали цей процес.

Отже, завданням підрозділу є обґрунтування ролі та значення метафізичних і концептуальних персонажів у впровадженні дискурсивно-комунікативних практик.

Проблема трансформації знеособленої парадигми буття людини в особистісну стосується всіх сфер життєдіяльності людини й суспільства, тому потребує відповідної методології, яка була б підставою діяльності метафізичних і концептуальних персонажів. Звернімося до фундаментального факту: продукт будь-якої діяльності завжди має подвійний характер: предмет споживання та суспільне відношення до іншої людини [360, с. 45]. Отже, взаємодія між членами суспільства опосередкована як предметами споживання, так і суспільними відносинами. Водночас у сучасній соціальній філософії аналіз взаємодії суб'єктів соціального простору відбувається в межах суб'єкт – об'єктного ($S - O$) або суб'єкт – суб'єктного ($S - S$) підходів. (Такий підхід лежить і в основі досліджень А. Єрмоленка [210, с. 65]). Отож чинні підходи до аналізу взаємодії суб'єктів соціального простору не враховують як предметного складника, так і системи відносин, що утворюються в процесі предметно-практичної діяльності.

На нашу думку, методологічним підґрунтям розв'язання проблеми трансформації знеособленої парадигми буття людини в особистісну мають стати роздуми В. Шинкарука та О. Яценка, які критикували як суб'єкт – об'єктний, так і суб'єкт – суб'єктний підходи: «Суб'єкт – суб'єктне відношення так чи так закономірно опосередковане предметами, які в певний спосіб постають об'єктами. <...> Інакше кажучи, „нормально” існують не суб'єкт – об'єктні чи суб'єкт – суб'єктні відносини <...>, а суб'єкт – об'єкт – суб'єктні відносини» [641, с. 141]. Тому аналізувати взаємодію суб'єктів діяльності варто на основі моделі суб'єкт – об'єкт – суб'єкт:

$$S' \Leftrightarrow \underline{O} \Leftrightarrow S'',$$

де S' – продуцент продукту й відносин, S'' – споживач продукту й відносин, знак $\underline{\quad}$ – означає предмет споживання, O – утворювані соціальним рухом предмета споживання суспільні відносини. (Для довідки зауважимо, що суб'єкт – об'єкт – суб'єктною методологією послуговувався Г. Зиммель [218, с. 96–97]. У сучасній українській філософії зазначеним підходом конструктивно скористався О. Сабадуха щодо аналізу проблеми відповідальності) [494]. Отож взаємодія між суб'єктами

соціального простору завжди опосередкована продуктами й суспільними відносинами, але виникає питання: який складник соціальної взаємодії є вирішальним – предметний чи комунікативний?

З позиції матеріалістичної філософії основним компонентом є предметний складник, оскільки соціальний рух предмета утворює суспільні відносини. Ю. Габермас переосмислив цю проблему. Філософ розглядав комунікацію як засадничу умову суспільства, яка створює передумови для предметної (виробничої) діяльності, і виділяв дві її форми: мовленнєву (дискурс) і комунікативну дію [113, с. 49–55]. У дискурсі порушують, обговорюють проблему й формують систему понять, яку слід впровадити в комунікативну взаємодію й практичну діяльність. Якщо громадяни на основі спільного інтересу доходять згоди (формують спільну систему понять), то всі сфери суспільства розвиваються, але якщо в процесі дискурсу не формується суспільний інтерес, то комунікативна дія не матиме підґрунтя, що не сприятиме розвитку суспільства, а навпаки, гальмуватиме й навіть руйнуватиме його. Тобто, первинною для комунікативної взаємодії є система понять, яку визначають філософи як метафізичні персонажі. Якщо дискурс у суспільстві не здійснюється, то взаємодія відбувається стихійно, а пріоритет дістають політики й використовують його для маніпулювання. Тоді комунікація й дискурс перетворюються в беззмістовний дискурс.

Акцентуємо увагу на тому, що комунікативна дія забезпечує обмін продуктами діяльності, інформацією між різними її суб'єктами. «Діячі, що беруть у ній участь, – пише Ю. Габермас, – намагаються *спільно* узгоджувати один з одним свої плани в горизонті розділеного життєсвіту й на основі спільних тлумачень ситуації» [113, с. 54]. Зауважимо, що спільне тлумачення ситуації – це те, що дістало назву «суспільний інтерес». Згоди можна досягнути тоді, коли учасники дискурсу будуть спонуковані суспільним інтересом. Комунікативна філософія реабілітувала поняття інтересу. А. Єрмоленко з цим погоджується і вважає, що для його визначення потрібні відповідні процедури обговорення й досягнення консенсусу [211, с. 284].

Для розуміння сутності суспільства Ю. Габермас використовує концепт Е. Гуссерля «життєсвіт», трактований як сфера первинних очевидностей, яку безпосередньо сприймає людина. Ю. Габермас

переосмислює цей концепт як єдність трьох рівнозначних компонентів: культури, суспільного порядку й особистості, що взаємодіють між собою та утворюють складну систему смислових зв'язків [113, с. 78]. Особливу увагу філософ приділив проблемі особистості й виділив такі її структурні елементи, як мотиви та здібності, що надають їй змогу комунікувати, діяти й утверджувати власну ідентичність [113, с. 76]. У результаті суспільство постає як структурований життєсвіт, а людина отримує можливість стати суб'єктом діяльності не в процесі виробничої діяльності, а під час комунікації.

Комунікативна теорія суспільства змусила переосмислити проблему суб'єкта діяльності. Заперечуючи здобутки Г. Гегеля щодо суб'єкта історії, Ю. Габермас пише: «Суб'єкт історії, що сам себе витворює, був і є фікцією» [114, с. 354]. Суб'єктом історії в комунікативній теорії стає колективний суб'єкт діяльності, який реалізовує себе через дискурс і комунікативну дію. Ці роздуми Ю. Габермаса потребують уточнення: суб'єктом історії стає той, хто творить поняття для дискурсу, на основі яких здійснюється комунікативна взаємодія. Отже, комунікативна філософія суттєво уточнила уявлення про суб'єкта історії.

Ю. Габермас розглядає суспільство як трансцендентальний суб'єкт, у якому можна виділити активний («те, що творить», те що інституціалізує) і пасивний складники (створене, «інституціалізоване») [115, с. 310]. Зазначимо, що ці поняття за змістом подібні до понять «активна меншість» і «пасивна більшість» (А. Бергсон, В. Липинський, А. Дж. Тойнбі). «Творцями» суспільства стають метафізичні персонажі – особистості, які задають систему понять, а умовою суспільного буття є комунікативна дія. Комунікативна філософія не залишила поза увагою вплив слова на суспільне буття. А. Єрмоленко, посилаючись на Св. Письмо, пише, що «християнський Бог творить світ мисленням і мовленням», і наголошує, що мовлення «має прагматичний, інструментальний, аксіологічний (морально-етичний) виміри» [211, с. 67]. Варто уточнити цю думку. Слово є онтологічною основою суспільного буття. Прикро, що філософія так довго й виснажливо йшла до того, що християнство зрозуміло дві тисячі років тому.

На основі осмислення ідей Ю. Габермаса А. Єрмоленко формулює принципи ідеальної комунікації. Перший: кожний, здатний до мови й діяльності, має право на участь у дискурсі.

Другий: кожен може проблематизувати будь-яку ситуацію й подію, вступити в дискурс, висловити свої погляди. Третій: ніхто з тих, хто бере участь у дискурсі, не має зазнавати перешкод і переслідувань [210, с. 38]. У цих принципах обґрунтовано право кожного громадянина бути учасником комунікації, що можливо за наявності в суспільстві демократичної політичної культури. В умовах посттоталітарного (знеособленого) суспільства, якщо комунікації не розвинуті й особистість відсторонена від них, то дискурс неможливий.

Система дискурсу дозволила унаочнити процес прийняття суспільно-значущих рішень. Стало зрозуміло, що рівень комунікацій залежить від якості теорій і понять, на основі яких здійснюються дискурс і взаємодія. Суспільство таке, якими є зміст і якість філософських теорій і понять, покладених в основу комунікацій. Дискурс поставив на порядок денний розроблення принципів, на яких має свідомо розбудовуватися суспільство. Творці комунікативної практичної філософії дійшли згоди, що учасники дискурсу мають діяти за принципами «всезагальної взаємності» та «істинної згоди» [210, с. 50, 85], що можливо лише за умови, коли партнерами в дискурсі будуть зрілі особистості [604, с. 266]. Це можливо, якщо учасники дискурсу рефлексуватимуть щодо потреб і цілей інших громадян. Дискурс поставив також проблему критеріїв істинності, за який було визнано досконалу аргументацію. К.-О. Апель уводить поняття аргументованого дискурсу, у якому «враховувалися б і поважалися як значущі не лише інтереси його актуальних учасників, а й усіх можливих учасників» [20, с. 422]. З цього приводу зауважимо, що сприймати й поважати аргументацію здатні лише особистості. Отож у дискурсі його учасники виходять за межі сьогодення в майбутнє.

Комунікативна філософія лише частково переосмислила здобутки Гегелевої метафізики. Гегелевий абсолютний дух був пов'язаний з особистістю, здатною мислити з позиції цілого. Постмодерна філософія цю ідею втратила, тому ідея субстанційного розуму стала для неї неприйнятною. Комунікативна філософія, з одного боку, заперечила ієрархічний підхід до розуміння духовних якостей людини, проте, з іншого, – змушена була визнати потребу вдосконалення людини під поняттями: «зріла особистість», «повнолітня особистість». Комунікативний розум складається із суб'єкта, який творить поняття, і суб'єкта, який здійснює соціальну

взаємодію. Така диференціація дозволяє всім громадянам бути суб'єктами діяльності, але різною мірою. Комунікативна практична філософія визнає, що всі мають право брати участь у дискурсі й взаємодії, але підкреслює, що це мають бути підготовлені особи, здатні діяти з позиції спільного інтересу. Унаочнення проблеми суб'єкта діяльності актуалізувало проблему відповідальності метафізичних персонажів за поняття, на основі яких має здійснюватися дискурс, концептуальних персонажів за інтерпретацію цих понять і політиків, які організовують комунікативну взаємодію. Уважаємо, що фундаментальним принципом комунікативної філософії в сучасних умовах має бути пріоритет духовного над матеріальним та суспільний інтерес.

Намагаючись відшукати причини, що гальмують поступ України, історик і публіцист Я. Грицак висновує, що цивілізовані суспільства мають соціальний механізм, який після кожної кризи допомагає знайти вихід і повернутися на рейки сталого розвитку [149, с. 43]. Уважаємо, що таким механізмом є дискурсивно-комунікативні практики й наявність у суспільстві критичної маси особистостей. До комунікативної дії слід залучати всіх активних громадян, але в дискурсі пріоритет має належати метафізичним персонажам. Сьогодні в українському суспільстві дискурс не здійснюється, бо інтелектуальна еліта відсторонена від цього процесу. Дискурс має закласти теоретичне підґрунтя для комунікативної взаємодії на основі системи понять, які виробляють метафізичні персонажі, що вимагає рефлексивного мислення та об'єктивного підходу до ситуації. Дискурс – це справа особистостей, спонукуваних суспільним інтересом. На жаль, дискурс в Україні ускладнюється тим, що інтелектуальна еліта займає різні світоглядні, філософські й політичні позиції і, як наслідок, не може дійти згоди щодо спільного розуміння національного інтересу.

5.2. Я-концепція філософа в умовах необхідності трансформації знеособленої парадигми буття людини в особистісну

Ситуація антрополого-глобальної катастрофи свідчить про духовну кризу людини, філософії й філософів зокрема. Як було доведено, для її подолання необхідно обрати іншу парадигму розвитку: пріоритет матеріального замінити на пріоритет

духовного, пріоритет посередньої людини – на пріоритет особистості, для чого було сформульовано метафізичну теорію особистості та ідеологію персоналізму. Незважаючи на те, що філософія є однією з найдавніших форм суспільної свідомості, необхідно визнати, що вона сьогодні втратила духовний вплив на людину й суспільство, а оскільки святе місце порожнім не буває, то його посіли політики разом із політтехнологами. У ХІХ–ХХ ст. політики неадекватно використовували філософські ідеї для досягнення власної вигоди – влади.

Проблема призначення філософа в суспільстві була предметом роздумів найвидатніших мислителів зі стародавніх часів до сучасності: Платона, Аристотеля, Т. Аквінського, Т. Гоббса, І. Канта, Й. Фіхте, Г. Гегеля, К. Маркса, Ф. Ніцше, М. Бердяєва, Е. Гуссерля, М. Гайдеггера, Х. Ортеги-і-Гассета, М. Горького, М. Мерло-Понті, Ж. Дерриди та ін. Не оминули зазначеної проблеми й українські філософи: протягом останніх років її аналізували А. Богачов, Є. Бистрицький, В. Горський, Л. Діденко, О. Єременко, А. Єрмоленко, Г. Заїченко, В. Кебуладзе, С. Кримський, М. Попович, С. Пролеєв, О. Ярош та ін. Отже, завданням підрозділу є дослідження ролі філософа як метафізичного персонажа в сучасному світі й Україні в умовах необхідності трансформації знеособленої парадигми буття в особистісну.

Дослідити наявні в історії філософії погляди на місце та роль філософа в суспільстві – завдання надскладне, але криза знеособленої форми буття людини вимагає переосмислення поглядів на їхнє призначення в суспільстві. На основі компаративного методу обиратимемо постаті філософів, які презентують ту чи ту епоху в розвитку філософії й суспільства. Платон відводив філософам вирішальну роль у розвитку держави, оскільки вони, на його думку, мають володіти божественними (особистісними. – В. С.) здібностями, а тому їм повинна належати влада в суспільстві [422, с. 181]. Філософ у Платона – уособлення інтересу держави, істини та краси [422, с. 170–171, 178], найвищих інтелектуальних і моральних якостей людини [422, с. 178–179, 188]. Платон стверджував, що за відповідної роз'яснювальної роботи більшість суспільства погодиться з тим, щоб філософам належав пріоритет у державі. Філософ-правитель у Платона постає уособленням інтересів держави, істини та найвищих інтелектуальних та моральних якостей людини. З цього поєднання

виникає прообраз людини, яку Платон, посилаючись на Гомера, назвав «богорівною і богоподібною» [422, с. 194–196]. Отож філософ у Платона – це людина, яка здатна цілісно охопити проблему й вирішити її, що прирівнюється до божественних ознак. Мислитель доходить висновку, який сучасне суспільство досі не втілило в життя: «Поки рід філософів не стане володарем у державі, <...>, доти ні для держави, ні для її громадян не буде спокою від нещастя» [422, с. 196]. У цьому пророчому висновку відчутне передбачення сучасних глобальних проблем.

Платон розмірковував над проблемою: за яких умов влада в державі може перейти до філософів (до індивідів особистісного ступеня розвитку), здатних бути спонукуваними інтересом народу й цілісно охоплювати процес суспільного буття. Це може відбутися лише тоді, коли держава та його еліта опиняться перед проблемою: «Спаде якась необхідність, яка в силу збігу обставин змусить їх – хочуть вони того чи ні – перейняти на себе турботу про державу, і державі таки доведеться їх слухатись...» [422, с. 194]. Старогрецький мислитель чітко розумів, що держава деградуватиме й навіть приречена на загибель, якщо її очільники не здатні цілісно осмислювати суспільні проблеми. Виходить, що ще 25 ст. тому Платон розумів і проаналізував зв'язок між здібностями еліти та міццю держави, відкрив закон розвитку історії: будь-яке суспільство в будь-яку епоху мають очолювати особистості, тобто індивіди, спонукувані у власній діяльності його інтересами. Якщо особистостей бракує в суспільстві, а переважають діячі посереднього рівня, то воно деградуватиме – це абетка історії, ігнорування якої призводить до трагічних наслідків. На жаль, зазначену закономірність проігнорувала сучасна філософія, а тому їй не надано статусу онтологічного закону. Уважаємо, що в поглядах Платона є суттєвий конструктивний потенціал, який до цього часу залишається невикористаним.

Т. Аквінський – це уособлення середньовічної філософії, яка презентувала вже не інтереси суспільства, а лише його частини – церкви. В епоху Просвітництва Вольтер намагався відродити активну роль філософа в суспільстві й державі, але з його зусиль нічого не вийшло. Філософська думка Нового часу орієнтувалася на науку й сама прагнула стати наукою, тому на передній план висунули гносеологічні й методологічні проблеми.

Філософ у Канта бере на себе відповідальність не лише за процес сьогоденного життя, але й за світ загалом. Саме відповідальність за буття породжує в І. Канта потребу категоричного імперативу. Філософи дотепер сперечаються щодо морального закону Канта, який становить найглибший вимір людської сутності, і мало хто наважується жити за ним. Сформулювати категоричний імператив міг лише філософ, для якого обов'язок був нормою життя. І. Кант дійшов висновку, що до спонукання категоричним імперативом можуть підніматися лише особистості [236, с. 413–414], але усвідомлював, що час морального закону ще не прийшов. З висоти початку ХХІ ст. можемо стверджувати, що порушене мислителем питання про моральний закон випереджало час. Для того щоб категоричний імператив став реальною спонукою, необхідно, аби в суспільстві існував суб'єкт діяльності, який би його презентував. На думку І. Канта, суб'єктом, який би уособлював категоричний імператив, має бути філософ. Людина маси, яка почала панувати в ХІХ ст., не могла прийняти моральний закон. Роздуми І. Канта про необхідність категоричного імперативу були реакцією на прихід у світ людини маси. Філософ в І. Канта має рухатися до рівня досконалості в пізнавальній і практичній діяльності й бути уособленням істини, добра й краси – метафізичним персонажем. Вважаємо, що категоричний імператив становить суть Я-концепції філософа Канта.

Я-концепція філософа Й. Фіхте впливає з Я-концепції філософа Канта й ґрунтується на безмежній енергії людського «Я», а завдання філософа він убачає в тому, щоб змінити те, що є, бо те, що є, не є розумом. Філософ має брати активну участь у вирішенні суспільних проблем. Й. Фіхте вимагає від філософа, щоб він був *«морально кращою людиною свого століття, <...> являв собою вищий ступінь можливого в цю епоху морального розвитку»* [578, с. 51], отож мусить діяти й страждати заради істини. Такі вимоги до філософа є нормою, а його життя має бути їх утіленням. Категоричний імператив був для самого Й. Фіхте дійсним спонуканням до діяльності. Філософ у Й. Фіхте є взірцем любові до істини. *«Філософ потребує не лише чуття до істини, але й любові до неї»* [579, с. 55], а найвищим принципом для нього є істина, яка б вона не була. Соціальне призначення філософа Й. Фіхте вбачав в ошляхетненні людини й суспільства [579, с. 64].

Я-концепція філософа в Г. Гегеля суперечлива. Вона має, з одного боку, активний гносеологічний характер, а з іншого, – соціально пасивний. Філософ здатний лише пояснювати те, що існує. «Осягнути те, що є, адже те, що є, – розум» [128, с. 15]. Отож, Г. Гегель став на позицію виправдання дійсності. Спільним у Я-концепціях філософа І. Канта, Й. Фіхте, Г. Гегеля є те, що філософ у них постає вільним суб'єктом діяльності, керованим розумом, а не потребами того чи того класу.

Філософію К. Маркса та Ф. Енгельса сучасні дослідники відносять до німецької класичної філософії [297, с. 54, 69]. Я-концепція філософа в К. Маркса впливає з Я-концепції Й. Фіхте й Г. Гегеля. Відома теза К. Маркса «філософи тільки по-різному пояснювали світ, але справа полягає в тому, щоб змінити його» [361, с. 4] сягає роздумів Й. Фіхте. Філософ у К. Маркса був відбиттям потреб народних мас, який презентував уже не розум, а інтереси класу пролетарів.

Філософ у Ф. Ніцше має бути совістю свого часу, викривати лицемірство, лінь, недолугість тих, хто взявся бути провідниками в суспільстві. Ф. Ніцше вважав, що філософи перестали почуватися любомудрами, деградували, тому стверджував, що бути справжнім філософом надзвичайно важко, оскільки це вимагає бути ідеалом свого часу. «Достеменні філософи – це повелителі й законодавці, що кажуть „Має бути отак!“» [395, с. 107]. Вони мусять дати відповідь на питання: куди треба рухатися, обґрунтовують цей рух і визначають засоби досягнення мети. Мета філософів – влада, але не політична, а духовна. Як бачимо, Ф. Ніцше поділяв позицію Платона щодо ролі філософів у державі, але розумів, що це надзвичайно високі вимоги, а тому ставить питання: «Чи є сьогодні такі філософи? Чи були вже такі філософи? Чи будуть такі філософи?» [395, с. 108]. Ф. Ніцше чудово розумів, що сучасні йому філософи не мають цих якостей, а тому з іронією зауважив: «Чи можлива сьогодні <...> велич» філософа? [395, с. 109]. Треба чесно визнати, що мало хто із філософів здатний своїм способом життя відповідати цим вимогам. (Для об'єктивності зазначимо, що Ф. Ніцше теж не утримався на позиціях, проголошених ним самим, бо піддав незаслуженій критиці Сократа та Христа й обізвав їх покидьками людства [390, с. 359]).

У капіталістичну епоху філософія перестає бути керованою розумом, не презентує суспільство як цілісний організм і стає

прислужницею нового «господаря світу». Про цей факт російський філософ П. Лавров (1823–1900) слушно зауважив, що філософія в буржуазну епоху виконувала замовлення панівного класу [299, с. 89]. Як бачимо, думки Ф. Ніцше й П. Лаврова збіглися: філософи втратили своє призначення: бути втіленням мудрості своєї епохи, – і перейшли на класові позиції, що стосується представників як ідеалістичної, так і матеріалістичної традиції.

Перемога прагматизму й позитивізму була поразкою особистісного начала у філософії й початком панування в суспільних науках людини маси. Критикуючи філософію позитивізму, Х. Ортега-і-Гассет зазначав: «Позитивізм був сільською філософією» [401, с. 95]. Іспанський мислитель обстоював пріоритетну роль філософа в суспільному житті й вимагав від колег соціальної та інтелектуальної мужності. «Філософ, готовий до граничної інтелектуальної небезпеки, який відкрито висловлює всі свої думки, має бути цілком вільним...» [401, с. 95]. Хто з філософів ХХ ст. виявився готовим до граничної духовної напруженості? Вважаємо, таких постатей немає. Цю роль узяли на себе А. Швейцер та мати Тереза.

Про капітуляцію філософії на початку ХХ ст. влучно висловився Е. Гуссерль: «Нас буквально захльостує потік найвних та екстравагантних реформаторських проєктів. Чому ж високорозвинені науки про дух відмовляються від послуг [суспільству], з якими природничі науки у своїй царині успішно справляються?» [158, с. 63]. Сьогодні відповідь на це питання очевидна, філософи втратили статус суб'єкта істини й віддали пріоритет науковцям, політикам, піартехнологам та іміджмейкерам.

М. Бердяєв був серед тих, хто активно виступав за пріоритетну роль філософії й залишив критичні роздуми щодо наукової філософії: «„Наукова“ філософія є запереченням філософії, запереченням її первородності» [61, с. 34]. Філософ наголошував на тому, що філософія має орієнтуватися не на об'єкт, а на людину, допомагати їй відшукати та сформулювати смисл буття: «Справжня філософія, яка насправді щось відкриває, це не та, яка досліджує об'єкти, а та, яку мучить смисл життя й особистої долі» [61, с. 41].

На думку російського філософа-емігранта О. Кожева (1901–1968), філософія й філософ починаються з моменту, коли людина задає питання щодо власної сутності. Це змушує філософів, з одного боку, шукати досконале знання, а з іншого, –

усвідомлювати свою недосконалість [261, с. 78]. У першій половині ХХ ст. європейських філософів, за винятком М. Бердяєва, Е. Гуссерля, О. Кожева, Х. Ортеги-і-Гассета, залишає почуття відповідальності за історичні події й вони переходять на позиції спостерігачів. Доволі чітко простежуємо це в поглядах французького філософа М. Мерло-Понті (1908–1961). Він прирівнює філософа до письменника й науковця, які не відіграють активної ролі в суспільному житті, а лише досліджують його [371, с. 33]. М. Мерло-Понті критично оцінював можливість впливу сучасної філософії на суспільні процеси: «Загалом філософське життя залишається провінційним, ледь не підпільним. Священний вогонь передають тільки від людини до людини, і перед нами, якщо можна сказати, затемнення філософії» [371, с. 36].

Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі здійснили суттєвий аналіз предмета та призначення філософії в історико-філософському аспекті. Осмислюючи роль філософії, вони пишуть: в емпіриків вона виконувала роль Слідчого [175, с. 94]; «Ляйбніц зробив філософа Адвокатом божества»; «Кант зробив філософа Суддею, тоді як розум являв собою трибунал» [175, с. 94–95]. Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі визнають, що класики філософії відводили їй життєво значущу роль, але самі не поділили ці погляди та вважали, що гносеологічна функція філософії є кінцевою, а тому стверджували, що «визначення філософії як пізнання чистими концептами можна вважати остаточним» [175, с. 16]. У цій позиції вбачаємо відмову постмодерної філософії від її сутнісного призначення: сприяти вирішенню життєво важливих проблем і бути носієм мудрості.

Якщо філософія неспроможна запропонувати людині шлях удосконалення та спосіб впливати на дійсність, то їй не залишається нічого іншого, крім як аналізувати тексти та творити концепти. Слово починає «поїдати» слово. Ж. Деррида остаточно зорієнтував філософію на структурування концептів, а завдання філософії вбачав у «деконструкції»: «„Деконструювати“ філософію – це означатиме тоді продумати структуровану генеалогію її концептів найпоспідовнішим, найвдумливішим чином...» [178, с. 14]. Отож постмодерна філософія остаточно розриває з традицією тотожності мислення й буття.

У Радянському Союзі філософія була не лише ідеологічним підґрунтям діяльності КПРС, а й засобом виховання однодумності, її було зорієнтовано на виховання слухняного «олов'яного

солдатика», залежної людини, спонукуваної переважно матеріальними потребами. Російсько-грузинський філософ М. Мамардашвілі (1930–1990) на початку перебудови запропонував змінити парадигму розвитку філософії. Він доводив, що вона має стати особливою формою «осмислення світу й себе в ньому; акті, який дає нам деяке узагальнене, універсальне знання, вільне від повсякденної „гонитви за тим, що відбувається”» [349, с. 29]. Отож М. Мамардашвілі вимагав від філософів точності мислення й вважав це її моральним обов'язком.

Підсумовуючи погляди філософів на їхнє призначення в суспільстві, зазначимо, що в історії філософії слід виокремити дві основні тенденції. Перша починається від Платона й орієнтує філософів на активну інтелектуальну й соціальну діяльність. Її прихильниками були Вольтер, І. Кант, Й. Фіхте, К. Маркс, Е. Гуссерль, М. Бердяєв, Х. Ортега-і-Гассет. Між філософією і буттям встановлюються взаємні обов'язки. Друга тенденція остаточно сформувалася в постмодерну епоху. Філософові відводять роль спостерігача, науковця, який здатен лише на гносеологічну активність. У найкращому випадку філософа розглядають як «конструктора» концептів [175, с. 10]. Про цю тенденцію М. Епштейн влучно зауважив: «За філософією нічого не залишається, окрім наполегливої звички писати, залишати на папері сліди, значення яких наперед незрозумілі й не можуть бути визначені» [661, с. 48]. До цієї традиції слід віднести Ж. Дельоза, Ж. Дерриду, Ф. Гваттарі, М. Горкгаймера, М. Мерло-Понті та ін. Отож шляхи філософії й буття розійшлися. Філософія дійшла до постмодерної невизначеності, а реальність – до антрополого-глобальної катастрофи.

Філософія перестала відігравати першорядну роль у суспільстві, це пов'язано, на нашу думку, з тим, що вона проігнорувала принцип духовної ієрархії, не дослідила прихованої ідеї світового духу – концепції чотирьох рівнів розвитку людини [467]. Філософи позбулися системи понять, що дозволяла адекватно розуміти тенденції суспільного буття, й опинилися на його узбіччі. Втрата філософією провідної ідеї світового духу мала для самої філософії вкрай негативні наслідки. У постмодерну філософію прийшла посередня людина, у якої немає понятійного мислення, тому розпочався процес вульгаризації та хаотизації, що чітко висловив М. Шлемкевич. «Анархія філософсофічних поглядів була

першою причиною того, що філософія стала сама для себе проблемою» [649, с. 91]. У дискусії з різними підходами до трактування предмету філософії він доводив, що її предметом мають бути «останні загальності духової культури» [649, с. 185]. На нашу думку, межовим критерієм якраз і є концепція особистісного та знеособленого буття, сформульована на основі метафізичної теорії особистості. Втрата філософією провідної ідеї світового духу стала причиною того, що пріоритет у всіх сферах життєдіяльності суспільства перейшов до людини маси.

В умовах постмодерну філософ не усвідомлює свого первородного призначення й не бере на себе відповідальності за буття. Філософа зробили апологетом влади, а часто він сам ставив себе в таке становище. Утеча філософів від суспільних проблем призвела до того, що вони автоматично знизили себе до рівня посередньої людини. Отож постмодерна філософія – це результат втечі філософів від відповідальності за буття. Водночас наприкінці 1970-х років на Заході відбулася філософська подія. Опубліковано працю Г. Йонаса «Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації» (1979), яка суттєво вплинула на філософську атмосферу в Європі. Автор ставить і розробляє проблему відповідальності людини, філософа зокрема, за майбутнє людства, формулює засади нової етики в умовах технологічної цивілізації. Філософ доводить необхідність морального закону в сучасному світі. Сьогодні нова етика стає нагальною потребою. Погоджуємося з Г. Йонасом, що актуальною стає відповідальність людини, філософа зокрема, перед світом, але, на жаль, відомий учений не пов'язав проблему відповідальності та засади нової етики з ступенем духовного розвитку людини. На нашу думку, філософська помилка роздумів Г. Йонаса полягає в тому, що він мислив у межах парадигми – «кожна людина є особистість». Учений досліджував можливі шляхи переорієнтації суспільства й розглядав варіант «людського самообмеження» [229, с. 252], але не проаналізував можливості безконечного духовного розвитку людини, який може захопити її значно сильніше, ніж процес споживання. Незважаючи на недоліки праці Г. Йонаса, у сучасній західній філософії почався процес переосмислення призначення філософа.

Підсумком сучасного стану європейської філософської думки щодо місця й ролі філософії в житті, на нашу думку, є твердження

французького філософа А. Бадью: філософія дійшла до свого «нечистого завершення» [30, с. 245]. Так, це абсолютно закономірний висновок щодо постмодерної філософії, але філософія має предмет – це процес взаємодії знеособленого з особистісним і відтворення особистісного начала в людині й суспільстві.

Процес переосмислення призначення філософії, місця й ролі філософа на пострадянському просторі відбувається дуже повільно. Вважаємо, що кожен філософ несе моральну й політичну відповідальність за всі хиби тієї філософської традиції, яку він поділив і розвиває, а також за пасивне ставлення до дійсності. Звичайно, виникає нова проблема: за яких умов філософ зможе повернутися до свого метафізичного призначення – виконувати роль провідника в суспільстві. На нашу думку, це може відбутися тоді, коли філософи проаналізують і доведуть до суспільної свідомості загальну причину людських негараздів – панування у світі людини посереднього ступеня розвитку. Змінюються культури, ідуть у небуття держави, але вічним залишається панівне становище в суспільстві людини посереднього рівня розвитку. Духовне відродження людської спільноти, української зокрема, залежить від переосмислення філософами їхнього призначення. Філософ має виконувати в суспільстві функції діагноста, законодавця, вихователя, методолога. Проаналізуємо ці функції.

Філософ як *діагност* мусить тримати руку на пульсі тенденцій розвитку людини й суспільства: яка вона – особистісна чи знеособлена. Щоб відчувати ці тенденції, філософ має бути уособленням особистості, набратися мужності й бути готовим до граничної інтелектуальної напруженості. З цього приводу американський політичний філософ та історик Л. Штраус (1899–1973) зазначив: «Філософ має полишити замкнене й зачароване коло „посвячених”, якщо він має намір залишитися філософом. Він має вийти на ринкову площу, а тому йому не уникнути конфлікту з владою й політиками. І цей конфлікт сам собою, не кажучи про його причину чи його наслідок, є політичною дією» [655, с. 180]. У процесі діалогу філософа з владою й суспільством відбувається усвідомлення проблем і визріває їх вирішення. «Філософія як така є нічим іншим як справжнім усвідомленням проблем, тобто основних і всеосяжних проблем» [655, с. 181].

Філософ як *архонт та законодавець* має бути ініціатором нових законів і провідником громадянського суспільства. Влада за

її суттю тяжіє до вирішення матеріальних проблем. В умовах знеособленої парадигми буття політик є залежним від панівного класу й народних мас. Філософ розуміє, що ця залежність може закінчитися деградацією суспільства й держави, а тому ретельно стежить за станом цієї взаємодії. Л. Штраус не довіряє «розуму» політиків (здоровому глузду посередньої людини), а тому зазначає: «Усі закони, писані чи неписані, – це погані, але необхідні замітники індивідуального правління мудреців» [655, с. 249]. Належність законодавчої влади філософам є в Л. Штрауса умовою функціонування гомогенної держави (особистісної парадигми буття людини). Сучасні філософи здебільшого не просто відокремилися від політичного вчинку, у них існують фобії щодо активної соціально-політичної діяльності, а тому місце провідника в суспільстві залишилося вакантним і зайняли його діячі посереднього рівня розвитку.

Після цих роздумів стає зрозумілим, чому до філософів у всі часи ставляться негативно. Про цей факт переконливо висловився М. Бердяєв: «Воістину трагічним є становище філософа. Його майже ніхто не любить. Протягом усієї історії культури подибуємо ворожість до філософії і притому з найрізноманітніших боків. Філософія є найменш захищеною стороною культури» [61, с. 25]. Вважаємо за необхідне з'ясувати причини негативного ставлення влади й пересічної людини до філософів. Представники влади переважно презентують людину маси, а тому вбачають у філософах-особистостях своїх конкурентів або й ворогів: їх розпинають, оголошують божевільними, намагаються купити, а якщо не вдається, то звільняють з роботи, висилають за межі держави. Філософа-особистість влада сприймає як ворога. З іншого боку, пересічна людина не любить не лише видатних філософів, але й звичайних. Останніх вона зневажає за те, що вони зрадили своєму покликанню й перейшли на позиції прислужників влади.

Соціально-політична діяльність філософа тісно пов'язана з *виховною* функцією. На агорі філософ вступає не лише в конструктивний діалог із владою для вирішення проблем, але й відшукує майбутніх філософів. «Філософ має йти на ринкову площу, аби „ловити” тут потенційних філософів» [655, с. 190]. Ця функція полягає в тому, що філософ скеровує людину й суспільство на пріоритет духовного над матеріальним. Духовне – це не лише кількість церков, вірян, але й критична маса особистостей, здатних

розв'язувати проблеми на рівні впровадження нових парадигм життєдіяльності. Дух не має права вбачати смисл свого існування лише в собі. Іntenція духа на самого себе призводить до деградації і матеріального, і духовного. Дух мусить реалізувати себе, з одного боку, через матеріальне, а з іншого, – через формування в людині й суспільстві особистісного начала, але для цього він повинен мати матеріальні засади для свого розвитку. Л. Штраус виявив дійсні спонукання, що примушують філософа займатися процесом виховання. «Філософ <...> наділений прагненням виховувати потенційних філософів просто тому, що він не може не любити добре влаштовані душі» [655, с. 186]. Філософа здатний виховати лише філософ, а реалізуватися це може в процесі діалогу з владою й народними масами під час вирішення суспільних проблем. Відречення постмодерних філософів від відповідальності за світ означає відмежування від пошуку органічних форм суспільного буття, *особистісної реальності*, що, на нашу думку, було основним призначенням філософської думки в усі часи. Філософ відповідальний не лише за традицію, яку презентує, але за формування особистісної атмосфери в суспільстві.

Філософ як *методолог* – це найвищий рівень філософського професіоналізму, коли він започатковує нову систему понять для дискурсу. На активній ролі філософів у розбудові гомогенного суспільства наполягає й Л. Штраус, який пише, що справедливе суспільство неможливе без участі в політичному житті філософів, і зазначає, що вони будуть потрібні тоді, коли суспільство усвідомить їхню теоретичну та практичну значущість у розвитку суспільства. Філософ доводить, що суспільство має вважати «виховання філософів своїм найважливішим завданням» [655, с. 230]. Гадаємо, що за цієї умови філософія може стати засобом розбудови особистісного суспільства й відігравати конструктивну роль, а філософ стане метафізичним персонажем. Для того щоб змогли відбутися зазначені парадигмальні зміни, треба здійснити радикальну перебудову в самій філософії. Отож, щоб філософ був здатний контролювати взаємовідносини духовного й матеріального, бути архонтом, законодавцем й вихователем, він мусить бути особистістю.

Відродження німецької нації після Другої світової війни почалося з переосмислення К. Ясперсом власної громадянської та філософської позиції щодо призначення філософа в суспільстві. К. Ясперс очолив рух німецької нації за покаяння перед людством

за скоєні гріхи [676]. Без сумніву, це загальна закономірність, а тому відродження української нації має початися з переосмислення філософами їхньої місії в суспільстві. Українські філософи не мають права чекати на прихід політичних лідерів, які в чарівний спосіб здійснять прорив, оскільки лідери посереднього рівня розвитку не спроможні на таке. Нація має свідомо відшукувати своїх політичних і моральних провідників, а для цього філософи мусять сформулювати критерії лідера-особистості й довести їх до свідомості громадян.

Особистісне буття – це Голгофа філософа. Звичайно, йти на Голгофу й нести хрест особистісного буття здатний не кожний філософ. Метафізична теорія особистості має викликати до життя нову генерацію філософів, які, прийнявши цю ідею, сприятимуть появі громадян особистісного рівня. Розбудова особистісного суспільства – це шанс реабілітуватися філософам за те, що вони відійшли від витоків платонівського погляду на роль філософа в суспільстві. Якщо філософи зможуть очолити рух до особистісної парадигми буття людини, то наважаться піти цим шляхом і найкращі представники людини маси, бо, як зазначив К. Юнг, перший показує дорогу *іншим* [667, с. 214]. Концепція особистісного буття – це повернення філософії до свого первородного призначення, коли філософ має бути взірцем особистісного буття, а категоричний імператив І. Канта – єдиним спонуканням до життєдіяльності. Пріоритетне становище філософа в суспільстві – це метафізична основа суспільного буття в умовах глобальних змін, а в українських реаліях є філософським і світоглядним підґрунтям розбудови громадянського суспільства та входження в європейське співтовариство. (Докладніше про роль філософа в життєдіяльності суспільства див. [493]).

Філософ у незалежній Україні виявився відчуженим від суспільних проблем, але це деякій частині філософів й політичній еліті суспільства вигідно. Філософ може відродити свою роль у суспільстві, лише відродивши свою духовну єдність з нацією, коли його особиста доля стане відбиттям долі нації. Революція Гідності, неоголошена війна Росії проти України для всіх гуманітаріїв і філософів зокрема стали випробуванням їхньої громадянської позиції й творчого потенціалу. Відбуваються «круглі столи», з'являються публікації, де аналізують історичні, соціально-політичні, геополітичні, ідеологічні, ціннісні й соціокультурні

аспекти цих подій, проте найважливіше залишилося поза увагою. Уважаємо, що філософи не помітили того, що це був конфлікт знеособленого й особистісного, тих, хто не здатен бути суб'єктом діяльності в нових історичних умовах, і тих, хто виявився готовим бути суб'єктом діяльності. До такого розуміння змісту конфлікту наближається В. Танчер. На основі зіставлення ціннісних орієнтацій «Євромайдану» і «Антимайдану» він доводить, що цінності першого – це цінності самореалізації, особистісного буття, тоді як цінності «Антимайдану» – орієнтація на знеособлене існування [533]. Наведені висновки збігаються із соціологічними опитуваннями, які наводить у своєму дослідженні В. Паніотто: основними вимогами Майдану були справедливість і захист гідності людей [407, с. 24]. Метафізична теорія особистості дозволяє відповісти на питання: хто був дійсним суб'єктом Революції Гідності – громадяни особистісного рівня духовного розвитку, які прагнули трансформувати знеособлену форму суспільного буття в особистісну. Учасники революції діяли стихійно, бо філософи не запропонували ані національної ідеології, ані шляхів трансформації знеособленого суспільства в особистісне.

Україна перебуває не лише в стані війни, але й у стані світоглядної боротьби знеособленого та особистісного начал: якщо переможе особистісне, то це буде персоналістична революція, про яку мріяв Е. Муньє як про найскладнішу революцію у свідомості людини; якщо переможе знеособлене, то світ наблизиться до антрополого-глобальної катастрофи. Можливість поразки особистісного начала свідчить про те, що особистісне стихійно перемогти не може. Потрібне філософсько-світоглядне обґрунтування, але філософи й гуманітарії ігнорують ідею духовної ієрархії людини. Революція Гідності й агресія Росії проти України висвітлили ще одну проблему: в українських філософів немає образу майбутнього України.

Підсумовуючи багатотисячолітній розвиток філософії, зауважимо, що філософ є дзеркалом суспільного буття, але прийшов час, що він має бути його уособленням, володіти знанням про людську сутність, яка знайшла відбиття в концепції чотирьох ступенів духовного розвитку. В умовах кризи знеособленого буття українські філософи мають взяти на себе відповідальність за вирішення таких теоретичних проблем: по-перше, обґрунтувати й довести, що боротьба знеособленого начала з особистісним є

провідною тенденцією в розвитку як буття, так і світового духу; по-друге, на її основі сформулювати українську державну ідеологію й донести її до свідомості громадян. Події, що склалися після Революції Гідності, – це реальний шанс реабілітуватися філософам й очолити рух української нації до особистісного буття. Подолання конфлікту між знеособленим та особистісним потребує відродження ролі й значення філософа і філософії. Розбудова особистісної парадигми буття вимагає від філософів стати метафізичними персонажами.

5.3. Концептуальні персонажі навчально-виховного процесу в суспільстві та школі

Трансформація знеособленої парадигми буття в особистісну потребує суттєвих змін навчально-виховного процесу. Треба чесно визнати, що в умовах знеособленої форми життєдіяльності поведінка людини зумовлена не знанням про первоначала суспільного буття, а природними потребами. Такий спосіб життя себе вичерпав і вступив у конфлікт із буттям. Виховні й освітні процеси в знеособленому суспільстві зорієнтовані на формування посередньої людини, хоча на словах проголошується виховання особистості. Насправді спостерігаємо неузгодженість між змістом і якістю освіти і потребами суспільного розвитку [12]. Трансформувати знеособлене суспільство в особистісне лише зусиллями філософів неможливо. Потрібні цілеспрямовані й інтегровані зусилля психологів, освітян, митців.

Отже, завданням підрозділу є з'ясування місії психологів, освітян та митців в умовах необхідності вдосконалення людських якостей і формування особистісної атмосфери в суспільстві та школі.

5.3.1. Психолог як концептуальний персонаж виховного процесу в суспільстві та школі. Незважаючи на інтенсивний розвиток психології, спостерігаємо брак конструктивних ідей щодо місії психолога в умовах знеособленої парадигми буття людини. Матеріальний розвиток руйнує духовні надбання, здійснюється матеріалізація духу, посилюються загрозливі тенденції до знеособлення людини, проте

деякі психологи майже не реагують на факт антропологічної катастрофи, оскільки спрощено ставляться до свого призначення в суспільстві. Одну з причин цієї драматичної, а, можливо, трагічної ситуації вбачаємо в застарілій Я-концепції психолога. Отже, завдання параграфа: сформулювати Я-концепцію психолога в умовах кризи знеособленого буття на основі переосмислення поглядів психологів на роль і призначення психології в життєдіяльності людини й суспільства; з'ясувати, за яких умов психологи зможуть відігравати роль концептуального персонажа в суспільстві; сформулювати завдання психологів в умовах необхідності формування в суспільстві та школі особистісної атмосфери.

У найвідоміших дослідників історії психології та психології особистості: зарубіжних (Т. Ліхі, Л. Хьелл і Д. Зіглер, Д. Шульц і С. Шульц, П. Гальперін, А. Ждан, О. Лучінін, Т. Марцинковська, А. Петровський, М. Ярошевський) та українських (Г. Балл, М. Корольчук, В. Роменець, А. Фурман) – ми не знайшли концептуального аналізу місії психології в суспільстві. Цей факт змушує зробити висновок, що психологія ще не рефлексує щодо своєї місії в суспільстві. На нашу думку, серед психологів панують настрої й думки, які навіть не дозволяють поставити питання про призначення психології в суспільстві, психологи не відчують відповідальності за духовний стан розвитку людини й суспільства, не орієнтують людину й себе зокрема на розвиток особистісного начала, а тому не наважуються взяти на себе роль концептуального персонажа. Відсутність філософської рефлексії щодо призначення психології свідчить про те, що ця проблема має неусвідомлюваний характер.

Еквівалентом поняття місії в психології сьогодні є мета, про яку відомі дослідники психології особистості Л. Хьелл і Д. Зіглер пишуть: «Основна мета сучасної психології особистості – пояснити з позиції науки, чому люди поведуться так, а не інакше» [623, с. 20]. На перший погляд, здається, що запропоноване розуміння мети відповідає потребам людини, проте вважаємо, що з цим визначенням не можна погоджуватись, оскільки психологію орієнтують лише на пізнання поведінки людини. Насправді таке розуміння мети негативно впливає на розвиток людини та психологічної науки. На нашу думку, психологія має запропонувати людині ідеал та шляхи його досягнення. Друга мета

психології, як вважають Л. Хьелл і Д. Зіглер, – це «допомагати людям отримувати більше задоволення від життя» [623, с. 21]. Ключовим поняттям у цьому твердженні є «задоволення». Отож психологія вбачає своє призначення в допомозі людині отримувати насолоду від життя, що логічно веде до висновку: психологія робить людину рабом задовольень, які стають епіцентром – «первоначалом» життя. Наше твердження не означає, що людина не має права на задоволення, але таке орієнтування ніколи не зробить її щасливою, бо відомо, що чим більше людина їх прагне, то тим більше від них віддаляється. Місія психології зовсім інша: допомагати людині розвивати власний духовний потенціал, а не орієнтувати її на задоволення.

Незважаючи на бурхливий розвиток світової психології, дискусії щодо її ролі та призначення, які відбувалися в українській психології, позитивного результату не дали. Відсутність обґрунтованих методологічних і теоретичних положень щодо місії психології в сучасному світі примушує зробити висновок, що психологи свідомо чи підсвідомо уникають проблеми дослідження місії психології в життєдіяльності людини й суспільства, бо відчувають свою нездатність запропонувати конструктивну ідею. Отож визнаємо, що психологія ще не готова до рефлексії над проблемою власної місії.

Сучасний стан розвитку суспільства, й психології зокрема, вимагає з'ясувати філософські витоки пасивної позиції психологів у суспільстві. До розуміння причини, що заважає психологам відігравати конструктивну роль у суспільстві, наблизився українсько-російський психолог П. Блонський (1884–1941). Ще 1928 року він дійшов висновку, що жодне експлуаторське суспільство не потерпить такої психології, яка розкриває таємницю людської поведінки [70]. Отож психолог чітко сформулював факт ідеологічної заборони на дослідження таємниці людських здібностей, що існує у свідомості науковців: досліджувати можна лише те, що дозволяє політична еліта. Незважаючи на кризовий стан психології, в її історії була конструктивна ідея. С. Рубінштейн місію психології вбачав у розвитку здібностей усіх членів суспільства, що відповідало потребам людини до вдосконалення, і при цьому зауважив, що людина має брати активну участь у цьому процесі [456, с. 268, 276]. Сьогодні зрозуміло, що ці ідеї були приречені на забуття. Знеособленому суспільству не потрібна

психологія, що ставить собі за мету розвиток здібностей людини до особистісного рівня.

Людинознавство, оголосивши кожен людину особистістю, усіх зрівняло й перетворилося в модерну форму філософського та психологічного номіналізму. Без активної участі психолога людство нездатне вийти за межі знеособленого буття. На основі метафізичної теорії особистості сформулюємо місію психолога в сучасному суспільстві й школі зокрема. *По-перше*, він мусить бути діагностом духовної та психологічної атмосфери в суспільстві; разом з філософом нести професійну, моральну відповідальність за наявність у суспільстві критичної маси особистостей та особистісний напрям розвитку людини й суспільства; бути помічником філософа в розбудові особистісної парадигми буття людини. Призначення психолога – створити в суспільстві особистісну атмосферу й позитивні очікування щодо гуманістичного змісту метафізичної теорії особистості. *По-друге*, психолог повинен сприяти трансформації знеособленої моделі освітнього процесу в особистісну. *По-третьє*, психологи мають сформулювати соціальне замовлення на розвиток здібностей людини й духовне вдосконалення. Метою й результатом професійної діяльності психолога в школі має бути розвиток здібностей учнів і формування в них потреби в духовному вдосконаленні. Психолог має бути уособленням особистості і своїм способом життя доводити, що духовне вдосконалення можливе, допомагати тим, хто прагне розвивати власний потенціал. Професійна кваліфікація психолога має вимірюватися вмінням розвивати здібності людини та сприяти її духовному вдосконаленню. Людині ще на початку життя потрібно розкрити основні форми життєдіяльності: життя залежної людини, посередньої, особистості, генія. *По-четверте*, сприяти розробленню та прийняттю закону щодо заборони використання психології для маніпулювання психікою людини в рекламі, у виборчих компаніях, бо свідомість людини – недоторкана цінність. Будь-яка реклама має проходити психологічну експертизу. Психолог, який бере участь у маніпулятивних технологіях, має знати, що він не лише сприяє деградації інших людей, але й деградує сам як людина й професіонал. Психолога, який дозволив собі брати участь у маніпулятивних технологіях, держава має позбавляти диплома. *По-п'яте*, психологові має належати фундаментальна роль

у розробленні механізмів використання метафізичної теорії особистості для добору керівних кадрів держави. (Докладніше про роль психолога в умовах необхідності трансформації знеособленої парадигми буття в особистісну див. [483]).

Пропонована метафізична теорія особистості дозволить психології вийти на якісно новий рівень розвитку як у теорії, так і на практиці, надасть психологові можливість відігравати в суспільстві роль концептуального персонажа.

5.3.2. Я-концепція освітянина в умовах необхідності трансформації знеособленої моделі навчально-виховного процесу в особистісну. Подолання кризи в суспільстві вимагає докорінного реформування школи, що потребує передусім нових знань про сутність людини та зміст освітнього процесу. Безумовно, ключовою ланкою цього процесу є освітяни. Реформування суспільства й школи потребує нової Я-концепції освітянина, оскільки на основі застарілих уявлень про сутність людини (кожна людина – особистість) зрушити цей процес неможливо. Уважаємо, що Я-концепція має бути фундаментальним поняттям сфери освіти, адже учитель і викладач своїм способом життя безпосередньо формують спосіб життя учня. Отже, завдання параграфа: з'ясувати місію освітянина в умовах необхідності трансформації знеособленої моделі навчально-виховного процесу в особистісну.

Знання в умовах антрополого-глобальної катастрофи мусять забезпечувати одночасний розвиток метасистеми «природа – суспільство – людина», і суб'єктом цього розвитку зобов'язаний бути університет. Призначення знання, на думку французького філософа Ж.-Ф. Ліотара (1924–1998), полягає в тому, що воно має бути необхідним елементом функціонування суспільства [317, с. 40–41]. У цьому твердженні суспільство постає кінцевою системою, але сьогодні цього замало. Антрополого-глобальна катастрофа вимагає розглядати суспільство як частину світу. Тому науковцям слід думати про те, як «вписати» суспільство в природні процеси. Здійснити таку трансформацію неможливо без знань про людську сутність. Розмірковуючи над зазначеною проблемою, Ж.-Ф. Ліотар поставив питання: хто має бути суб'єктом знань і нових трансформацій. Таким суб'єктом у філософа постає університет зі сформованим у ньому філософським духом. Філософ

має синтезувати знання, які є в університеті, і сформулювати наукову картину світу, яка лежатиме в основі освітнього процесу. Ураховуючи ці методологічні пропозиції, проаналізуємо зміст, характер і творчі можливості учасників навчально-виховного процесу.

Розмірковуючи над проблемами сучасної освіти, В. Заблоцький слушно зауважив, що змістовні характеристики навчально-виховного процесу «багато в чому залежать від того, яким чином ми визначаємо сутність нашої епохи» [213, с. 213]. Як було доведено, сутність нашої епохи – це криза знеособленої форми буття людини й суспільства, а її світоглядним підґрунтям є концепт «кожна людина – особистість». Діяльність посередньої людини порушила міру в усіх сферах життя людини. Зрозуміло, що розв'язати ці суперечності посередня людина не здатна, бо не має необхідних здібностей. Намагаючись усвідомити якості, які мають бути властиві сучасній людині, В. Заблоцький визнає, що освіта не дає людині необхідних знань про себе [213, с. 213], тобто не прив'язана до нагальних потреб часу. Філософ наголошує на тому, що сучасна освіта має симфонічно розвивати в людині здібності й таланти: музичні, логіко-математичні, лінгвістичні, комунікативні, інтраперсональні (інтерес до свого внутрішнього світу), натуралістичні, просторові [213, с. 214–215]. На жаль, серед цього переліку немає спонукань до діяльності, які становлять найглибшу сутність людини і її здатності до цілісного мислення, що є важливим компонентом здібностей будь-якого спеціаліста.

Сутність нашої епохи В. Заблоцький визначає як рубіжну, що дає йому право говорити про «кінець освіти» в класичному розумінні. Навчально-виховний процес, на думку філософа, залишається консервативним, уникає самопізнання, а тому не здатний орієнтувати молоду людину на самопізнання й удосконалення. Учений вступає в дискусію з сучасними напрямками освіти й зазначає, що вона забула про принцип навчання на високому рівні важкості. Усупереч сталим поглядам, В. Заблоцький доводить, що розвиток можливий лише через напружені духовні пошуки [213, с. 216–217], а тому вводить у сферу освіти принцип вибору. Безумовно, це позитивна пропозиція, але її варто доповнити. Саме в школі молода людина робить вибір між знеособленим та особистісним буттям. Розуміємо, що це тяжкий вибір, але це той виклик, який поставила перед людиною сучасна

епоха. На жаль, молоду людину не ставлять перед цим вибором, а тому В. Заблоцький робить правильний висновок, що сучасна освіта не виконує покладених на неї функцій [213, с. 217]. (Визначена стратегія корелюється з уявленнями про виховання у філософії персоналізму, зокрема Е. Муньє під вихованням розумів процес особистісних випробувань, зміст яких полягає в навчанні користуватися свободою. Метою виховання філософ уважав пробудження в людині особистісного начала для того, щоб вона сама формувала із себе особистість на основі власної внутрішньої й зовнішньої активності [387, с. 322, 326]).

Розробляючи стратегію національної освіти, В. Кремень виявив фундаментальну тенденцію: «Історія освіти є історією перетворення людини в особистість» [278, с. 365]. Виходячи з цієї закономірності, теоретичні та практичні зусилля освітян мають бути підпорядковані формуванню особистості. Усвідомлюємо, що це надзвичайно складний і суперечливий процес, який охоплює як суб'єктивні, так і об'єктивні чинники, виходить за межі суцього, а тому потребує зміни методології. Розуміючи складність цього процесу, В. Кремень накреслює стратегію національної освіти: вона має діяти в модальності «можливості можливого», «відмовитися від наївно-пізнавального підходу до дійсності та здійснювати власну критично-творчу діяльність, яка має реалізовуватися в знаходженні «„людини в людині”, *продовжувати пошук втраченої, але не забутої душі*» [278, с. 343]. «Людина в людині» – це і є особистісне начало, яке під впливом обставин та внутрішнього цензора людина заганяє в куток й забуває. Незважаючи на зусилля теоретиків і практиків психології та педагогіки, освітній процес у вишах і школі залишається переважно знеособленим, бо в знеособленому суспільстві може існувати лише знеособлена школа, яка є витонченим механізмом контролю за духовним розвитком людини.

Чинну модель навчально-виховного процесу дослідники позначають як знаннево-просвітницьку, а ми вважаємо, що теоретично точним буде визначення «знеособлена модель освітнього процесу». Школа й суспільство деякою мірою розуміють необхідність виховання особистості, але свідоме формування особистості неможливе в умовах знеособленого суспільства та знеособленої моделі освітнього процесу. Гадаємо, що це триватиме доти, поки людинознавство не визнає принципу духовної ієрархії, а тому настав час парадигмальних змін у гуманітарних науках і педагогіці зокрема.

Під впливом знеособленої моделі навчально-виховного процесу в учителя сформувалися спрощені уявлення про його призначення. Учитель сприймає себе переважно як ретранслятора вмій, навичок і знань. Знеособлений навчально-виховний процес має фундаментальний недолік, який не можна подолати жодною сучасною педагогічною технологією. Навчаючи, учитель розповідає учневі про об'єкт і предмет навчальної дисципліни, механізми їх розвитку, але «забуває» пояснити, що предметом і продуктом навчально-виховної діяльності учня мають бути його здібності. Учителі цього не роблять, бо здібності людини залишаються terra incognita й для самих педагогів. Уважаємо, що метафізичну теорію особистості необхідно покласти в основу реформування вищої школи України та сучасної Я-концепції вчителя. Метафізичну теорію особистості конкретизуємо на основі поняття «сутнісні сили людини». Сутнісні сили людини, крім рівнів розвитку, мають певну структуру. На цих підставах в основу освітнього процесу й формування здібностей необхідно покласти схему: суб'єкт – об'єкт – суб'єкт

$$S' \rightleftharpoons \underline{O} \rightleftharpoons S'',$$

S' – учитель, S'' – учень, \underline{O} – навчальний предмет, O – структура відносин, що утворюється між учителем і учнями в процесі викладання навчальної дисципліни. Учитель має контролювати обидва процеси. Здібності, що відповідають за викладання навчального предмета, називаємо професійними, а ті, що здійснюють контроль за відтворенням відносин, – інтелектуальними.

Професійні здібності складаються з двох компонентів. Перший – уміння й навички викладання навчального предмета, другий – знання цього предмета. Інтелектуальні здібності теж мають два складники: мисленнєвий (уміння осмислювати поняттями й образами зміст навчального предмета, його зв'язок з суміжними предметами) і чуттєвий (уміння відчувати соціальні зв'язки та відношення в контексті навчальної й суспільної ситуації, зумовлені якістю викладання). Конститутивним компонентом є чуттєвий, оскільки він визначає спонукання до діяльності в людини. Отже, поняття «сутнісні сили» охоплює чотири компоненти: уміння, навички та знання (професійний складник), мислення та спонукання (інтелектуальний складник). У процесі навчання учня вчать оволодівати змістом навчального предмета й майже не звертають увагу на формування інтелектуальної

компоненти, тобто не приділяють належної уваги розвитку мислення й формуванню спонукань до діяльності, тоді як в умовах інформаційного суспільства більш важливим компонентом здібностей є мислення й спонукання до діяльності.

Проаналізуємо вплив структури й рівня розвитку здібностей учителя, викладача вишу (далі, учителя) на якість навчально-виховного процесу та духовний потенціал учня, студента (далі, учня). Професійні можливості вчителя *першого* (залежного) ступеня розвитку дозволяють засвоювати лише найпростіші педагогічні вміння, навички та знання, за межі яких він вийти нездатний. Знання з навчального предмета мають фрагментарний характер. Мислення одновимірне, лінійне, здатне оперувати лише однією змінною величиною, тому вчитель спроможний контролювати лише процес викладання навчальної дисципліни. Взаємовідносини з учнями залишаються поза межами його контролю, а тому в нього зазвичай виникають проблеми в спілкуванні. Низький рівень професійної та інтелектуальної підготовки змушує вчителя механічно дотримуватися чинних освітніх технологій, а мета діяльності зазвичай не виходить за межі власних матеріальних потреб. Процес трудової діяльності супроводжується значними психологічними навантаженнями. Для підтримки своєї значущості вчитель цього рівня змушений вдаватися до авторитарних методів, тому не має авторитету в учнів. Характер діяльності – механічне відтворення напрацьованих стереотипів, освітню діяльність здійснює в межах соціального замовлення й функціональних обов'язків. Учитель залежного рівня розвитку своєю діяльністю об'єктивно відтворює в учнях власний обмежений професійний, інтелектуальний і психологічний потенціал.

Професійні можливості вчителя *другого* (посереднього, репродуктивного) ступеня розвитку дозволяють оволодіти педагогічними технологіями та знаннями, необхідними для викладання навчальної дисципліни. Уміння й навички цілісно охоплюють ту чи ту освітню технологію, а інформація та знання логічно впорядковані. Мислення має двовимірний характер, що надає можливість контролювати як процес викладання навчального предмета, так і відносини з учнями – діяльність має двовимірний характер. Первинним для такого вчителя є формування психологічного контакту з учнями. Учитель здатний передавати

знання, викликати інтерес до дисципліни й процесу викладання, але не відчуває відповідальності за політичні, соціальні, моральні, світоглядні наслідки своєї професійної діяльності. Якщо охарактеризувати результати його освітньої діяльності крізь призму категорій форми та змісту, то треба визнати, що вона має переважно формальний характер: процес розвитку здібностей і моральних якостей учнів залишається для такого вчителя поза межами його уваги. Сприйняття навчально-виховного процесу вчителем *посереднього* ступеня розвитку теж обмежене чинними освітніми технологіями, що не сприяє творчості. Проблеми в освітньому процесі такий учитель усвідомлює. За своїм статусом має їх розв'язувати, але інтелектуального потенціалу не вистачає, тому змушений імітувати їх вирішення. Спільним у структурі здібностей вчителя залежного та посереднього ступенів розвитку є те, що в них переважає професійний складник здібностей і недостатньо розвинутий інтелектуальний, тому вони не спроможні передбачати соціальних і комунікативних результатів своєї діяльності. Учитель посереднього ступеня об'єктивно виховує людину посереднього ступеня, яка з часом відтворюватиме стиль діяльності свого вчителя.

Учитель *третього* (особистісного) ступеня духовного розвитку має достатній професійний та інтелектуальний потенціал, щоб, з одного боку, якісно викладати навчальну дисципліну, а з іншого, – цілісно сприймати свої відносини з учнями та контролювати процес духовного розвитку молодшої людини. Первинним для такого вчителя є розвиток духовного потенціалу молодих людей. Мета діяльності вчителя особистісного ступеня розвитку перебуває в «Я» учня, учнівському колективі. Уміння й навички охоплюють кілька суміжних педтехнологій, які здатний несуперечливо поєднувати. Навчальний предмет викладає в контексті наукової картини світу. Мислення тривимірне й охоплює процес викладання, характер взаємовідносин і процес формування здібностей. Учитель особистісного ступеня здатний висвітлити зв'язок навчального предмета з реальними технологічними, економічними, правовими, політичними, світоглядними проблемами. Саме такого вчителя потребує сучасна освітня ситуація в Україні. З цього приводу В. Андрущенко й Л. Губерський зазначають, що потрібен учитель, який доносить до учня «дух епохи» й допомагає молодій людині створити власними зусиллями із себе особистість [17, с. 63].

Досліджуючи інноваційні процеси в педагогіці, філософи доводять, що освіта ХХІ ст. має бути дискурсною, а об'єктом освітнього дискурсу слід визнати «творення особистості» [17, с. 312]. Зрозуміло, що виконати таке педагогічне завдання вчитель посереднього ступеня не здатен, потрібен учитель-особистість.

Учитель геніального ступеня здатний викладати навчальний предмет у контексті смислу людського буття й суспільних проблем. Своєю діяльністю він формує особистісну атмосферу, спонукає учнів виходити за межі їхніх можливостей і ставати особистістю. Учителя геніального ступеня не задовольняє чинна педагогічна та світоглядна парадигма, тому він започатковує нові принципи. Мислення рефлексивне: цілісно охоплює процес викладання, характер відносин з учнями, процес формування здібностей у контексті смислу буття учня, тобто науково-педагогічна діяльність набуває багатовимірного характеру. Своє життя не мислить поза межами викладацької діяльності, яка є його смислом. Отож у структурі здібностей учителя такого рівня пріоритет належить мисленнєвому й чуттєвому складникам.

Уважаємо, що в українській школі пріоритет належить освітянам посереднього рівнів розвитку, оскільки саме таких фахівців переважно випускають наші виші. Учителів особистісного рівня розвитку не вистачає, бо вони не відповідають знеособленому суспільству. Зрозуміло, що знеособлений учитель виховує знеособленого учня. По-іншому й не може бути, оскільки школа й суспільство – це два боки єдиного процесу. Якщо в школі і з'являються вчителі особистісного рівня розвитку, то це відбувається всупереч знеособленій моделі освітнього процесу. Узагальнюючи, зазначимо, що ми проаналізували вплив духовного потенціалу вчителя на результати його освітньої діяльності. Зміст навчально-виховного процесу вдосконалюється, його якість досягає апогею тоді, коли вчитель сягає рівня особистості. Результати наших досліджень інтегруємо в табл. 1.

Професійні та інтелектуальні можливості вчителя різних ступенів духовного розвитку

Ступінь духовного розвитку вчителя	Професійний компонент здібностей		Інтелектуальний компонент здібностей		Характер діяльності
	уміння, навички	знання	мислення	почуття	
Залежний	Обмежені виконанням окремих операцій з тієї чи тієї педтехнології	Мають фрагментарний характер, обмежені інформацією про окремі операції і явища предмета	Одновимірне: контролює лише процес викладання навчального предмета	Залежність від ситуації, аудиторії, чинних педтехнологій	Механічне відтворення панівної парадигми навчально-виховного процесу
Посередній, репродуктивний	Охоплюють ту чи ту педтехнологію	Логічно впорядковані в контексті чинної теорії	Двовимірне: здатний контролювати процес викладання й характер відносин з учнями	Відчуження від реальних проблем суспільства й освітнього процесу	Формальне виконання вимог панівної парадигми навчально-виховного процесу
Особистість	Цілісно володіє сукупністю чинних педтехнологій	Систематизовані в контексті наукової картини світу	Тривимірне: контролює процес викладання, характер відносин і процес розвитку здібностей учнів і студентів	Втілення	Здатний створювати нові педтехнології в межах чинної освітньої парадигми
Геній	Започатковує якісно нові педтехнології	Знання поєднані зі смыслом життя учня, студента	Багатовимірне: контролює процес викладання, характер відносин і процес розвитку здібностей студентів у контексті суспільних потреб	Уособлення	Здатний започаткувати нову освітню парадигму: особистість – принцип буття

Запропоновані теоретичні уявлення щодо структури й рівнів духовного розвитку вчителя дозволяють переосмислити мету, зміст та інші параметри освітнього процесу. Чинний знеособлений навчально-виховний процес з його настановою на засвоєння вмінь, навичок і знань не створює жодних умов для розвитку духовного потенціалу учня. Так звані «інноваційні педагогічні технології» теж не виходять за межі традиційних уявлень про мету, зміст, характер навчально-виховного процесу, а лише декларують необхідність розвитку творчого потенціалу учнів. Учитель залежного й посереднього ступенів духовного розвитку не має необхідної енергії для виходу за межі знеособленого навчально-виховного процесу. Надлишкову енергію мають лише вчителі особистісного та геніального ступенів. Вони здатні задіяти особистісний потенціал учнів і включити їх у контекст суспільних і наукових проблем.

Для того щоб навчально-виховний процес був орієнтований на розвиток здібностей учнів, необхідно принципово змінити його зміст. Учитель має бути носієм особистісного начала, формувати в учня здатність до духовного вдосконалення й волю до подолання життєвих випробувань. Пріоритет має перейти до вчителя й учня особистісного ступеня розвитку, а метою мусить бути розвиток здібностей усіх його учасників, що дозволить зробити зміст навчально-виховного процесу особистісним. Щоб з'ясувати суть проблеми й засобів її вирішення, порівняємо найважливіші параметри двох протилежних моделей навчально-виховного процесу – знеособленої та особистісної. Додатково зауважимо, що знеособлена модель освітнього процесу орієнтована людиною посереднього (репродуктивного) ступеня розвитку на виробництво засобів до життя, що відповідає пріоритету матеріального над духовним, а протилежна їй, особистісна, скерована на розвиток здібностей усіх учасників навчально-виховного процесу, що відповідає пріоритету духовного над матеріальним. Орієнтація особистісної моделі на розвиток здібностей зовсім не означає, що вона ігнорує сферу матеріального виробництва. Результати досліджень інтегровано в табл. 2.

**Порівняльний аналіз знеособленої та особистісної моделей
навчально-виховного процесу**

Параметри здібностей і характеристики освітнього процесу	Знеособлена модель	Особистісна модель
Взаємовідносини учитель – учень	Примушування, маніпулювання	Співробітництво, свобода, рівність
Мета освітнього процесу	Засвоєння знань, умінь, навичок	Цілісний розвиток здібностей учасників освітнього процесу
Співвідношення мети й засобів у свідомості учасників навчально-виховного процесу	Мета виправдовує засоби її досягнення	Мета визначає засоби її досягнення
Психологічна установка	На себе	На іншого
Логіка мислення	Формально-логічна	Діалектична
Характер навчально-виховного процесу	Стереотипний, репродуктивний	Продуктивний, творчий
Ставлення до себе	Самоконсервація досягнутого рівня розвитку сутнісних сил	Саморозвиток
Рівень оволодіння предметом	На рівні інформації і знань (слова, терміни)	На рівні розуміння (поняття, категорії, символи)
Відношення між суміжними курсами	Розірваність	Взаємозв'язок, взаємодоповнення
Енергопотенціал суб`єктів навчально-виховного процесу	Обмежений, а тому вимагає відпочинку та спеціальних форм релаксації	Зростає в діяльності до безконечності, відтворюється в процесі зміни форм і видів діяльності
Спонування до діяльності	Стимул або мотив	Інтерес або ідеал

Надання пріоритету особистісній моделі не означає заперечення знеособленої (традиційної) моделі. Ці моделі можуть співіснувати в межах закладу освіти. Запропонована особистісна модель навчально-виховного процесу дозволяє реалізувати стратегічну мету, сформульовану В. Кременем: *«Наблизити навчання й виховання до конкретної сутності людини»* [278, с. 346], тобто до її актуальних можливостей. Учень має право

обирати модель навчально-виховного процесу – особистісну чи знеособлену, а вчитель приймає цей вибір; учень визначає, якому компонентові своїх здібностей віддати пріоритет, і замовляє викладачеві програму розвитку окремих компонентів своїх здібностей. Отож учень дістає реальну можливість варіювати розвиток своїх здібностей залежно від сфери майбутньої професійної діяльності. Освітній процес за його суттю стає особистісним, а за формою альтернативно-варіативним, тобто плюралістичним, тому учень отримує реальну можливість бути суб'єктом власної діяльності та стати на шлях самовдосконалення. Наші висновки не суперечать синергетичній концепції сучасної філософії освіти, яку розробляють В. Андрущенко й В. Лутай. Учені зазначають, що сучасний процес підготовки фахівців необхідно розбудовувати на принципах плюралізму та релятивізму [14, с. 39].

Порівняємо запропоновані уявлення щодо особистісної моделі навчально-виховного процесу, розробленої на основі метафізичної теорії особистості, з чинними уявленнями про зміст освітнього процесу в європейській школі. Останні доволі ґрунтовно проаналізовано в монографії Д. Дзвінчука «Освіта в історико-філософському вимірі: тенденції розвитку та управління» (2006). Осмислюючи європейські тенденції, філософ висновує, що сучасні європейські освітні програми недостатньо приділяють уваги світоглядним, моральним та особистісним характеристикам освітнього процесу [181, с. 183]. Ці висновки вченого надають підстави стверджувати, що особистісне начало опинилося поза увагою європейської освіти.

Д. Дзвінчук аналізує зміст понять «людський капітал» і «навчання впродовж життя» [181, с. 214]. Зауважимо, що ці поняття набувають глибшого філософського змісту, якщо використати метафізичну теорію особистості. Людський капітал – це не лише вміння, навички та знання, а й здатність до цілісного мислення й, перш за все, це спонукання до діяльності. Навчання впродовж життя потребує розвинутих спонукань до діяльності, гнучкого мислення, що під силу лише особистості. Інформаційний вибух наочно доводить, що не варто абсолютизувати знання, які в сучасних умовах надзвичайно швидко морально старіють. Уважаємо, що вагомими компонентами людського капіталу є мислення та спонукання до діяльності. Не обійшов увагою

Д. Дзвінчук і проблему особистості та здібностей. На думку філософа, формування особистості – це процес, який охоплює як внутрішні зусилля людини, так і змістовні аспекти навчально-виховного процесу. На думку вченого, гальмує процес формування особистості та здібностей недостатність знань про людину [181, с. 219]. Варто погодитися з цими висновками, але, логічно продовжуючи їх, зазначимо, що метафізична теорія особистості та сформульовані концептуальні засади особистісної моделі навчально-виховного процесу дозволяють подолати недоліки знеособленого освітнього процесу. Підсумовуючи роздуми Д. Дзвінчука щодо змісту й тенденцій розвитку світової та європейської освіти, зазначимо, що метафізична теорія особистості й особистісна модель навчально-виховного процесу мають переваги над європейськими моделями.

Порівняльний аналіз двох моделей освітнього процесу дозволяє зробити висновок, що особистісна модель має якісні переваги перед знеособленою, тому настав час віддати їй пріоритет, але це гальмується багатьма чинниками, зокрема відсутністю законів виховання. У педагогіці та психології напрацьовано багато окремих закономірностей щодо виховного процесу, але процеси виховання й деградації досліджують відокремлено. Потрібна метатеорія, яка поєднала б ці процеси в цілісну теорію й запропонувала закони виховання. На основі метафізичної теорії особистості сформулюємо визначення змісту виховання. Виховання – це процес розвитку спонукань до діяльності в учня від стимулу через мотив до інтересу та ідеалу, що можливо лише в разі виконанні п'яти законів: по-перше, якщо за мету поставлено виховання особистості, тобто індивіда особистісного ступеня духовного розвитку (закон Канта [240, с. 459]); по-друге, якщо сам вихователь є особистістю (закон К. Ушинського [565, с. 191]); по-третє, якщо вихованець робить себе суб'єктом власної діяльності (закон В. Сухомлинського [528, с. 36]); по-четверте, якщо внутрішнім спонуканням до самовиховання стає розвиток здібностей іншої людини; по-п'яте, якщо виховання відбувається на національному ґрунті [209, с. 9]. Запропонований підхід до розуміння виховання описує не лише процес підвищення спонукання до діяльності, але й процес деградації. Якщо один із законів не виконують, то відбуватиметься деградація учасників навчально-виховного процесу. Метафізична теорія особистості та закони виховання дозволяють контролювати

процес розвитку духовного потенціалу людини загалом, а також кожного компонента окремо. Закони виховання принципово змінюють статус учителя: він із ретранслятора знань перетворюється на вихователя духовного потенціалу учнів. (Докладно це описано в монографії «Філософія здібностей у контексті пріоритету духовного над матеріальним» [148, с. 150–176]).

Апологети чинного освітнього процесу можуть сказати, що це складно й жорстоко. На це дамо таку відповідь. Одним із перших поєднав процеси виховання й деградації Ф. Ніцше, який писав: «Щодо окремої людини завдання з виховання звучить так: поставити її так міцно і впевнено, аби її, як цілість, уже більше не можна було зіштовхнути з її шляху. А потім вихователь мусить завдати їй ран, або ж використати ті рани, які їй завдасть доля, і коли завдяки цьому її охопить біль і потреба, то тоді на зраненому місці можна буде прищепити щось нове і шляхетне» [394, с. 204–205]. Філософ зрозумів, що процес виховання має будуватися на випробуваннях. (У цьому контексті Ф. Ніцше успадкував Платона. У наш час цей підхід розвиває В. Заблоцький). Лише проходячи через випробування, людина духовно гартується. Ці думки особливо актуальні сьогодні, коли в освітньому процесі перебільшують роль гри. Уточнімо ці роздуми Ф. Ніцше крізь призму пропонованої теорії особистості.

На основі метафізичної теорії особистості, порівняльного аналізу професійних та інтелектуальних можливостей учителів різного ступеня розвитку, двох основних моделей навчально-виховного процесу, законів виховання сформулюємо основні положення Я-концепції вчителя в умовах необхідності трансформації знеособленої моделі навчально-виховного процесу в особистісну.

По-перше, ідеалом учителя має бути вчитель третього – особистісного – рівня духовного розвитку. Учитель цього ступеня здатний поєднувати вимогливість до учня на основі закону: «особистість – принцип буття» з повагою до його гідності на основі принципу «до кожного, як до особистості». По-друге, учитель повинен вміти визначати рівень розвитку здібностей учня загалом і рівень розвитку кожного компонента (умінь і навичок, знань, мислення, спонукань) здібностей. По-третє, на основі знань про структуру й рівні розвитку сутнісних сил учня учитель має вміти кваліфіковано знайти психологічний та інтелектуальний контакт з

кожним учнем і запропонувати оптимальний шлях розвитку його здібностей. По-четверте, учитель мусить уважати своєю основною професійною місією формування особистісної Я-концепції майбутнього громадянина України.

Модернізувати навчально-виховний процес можна лише на основі цілісного переосмислення методологічних, теоретичних і організаційних засад. Криза школи пов'язана з концептом «кожна людина – особистість», який є підґрунтям знеособленого освітнього процесу. Реформаторам школи слід зрозуміти, що без заміни концепту «кожна людина – особистість» на метафізичну теорію особистості всі реформи будуть приречені на поразку. Уся складність з реформуванням системи виховання й освіти полягає в тому, що його має супроводжувати зміна як світоглядної, так і соціально-політичної парадигми суспільного буття, оскільки школа й суспільство – два боки єдиного цілого. Освітяни мають стати концептуальними персонажами, тобто живим втіленням метафізичної теорії особистості. Сформульовані пропозиції дозволяють перейти від розмов про особистість до реального процесу її формування. Метафізична теорія та закони виховання повертають у школу й суспільне життя ідеал, наповнюють змістом діяльність усіх учасників навчально-виховного простору, дозволяють перейти від кількісної оцінки ефективності роботи школи до якісної.

5.3.3. Я-концепція митця, або Персональна відповідальність митця за особистісне начало суспільного буття. До початку ХХ ст. митець відіграв концептуальну роль у життєдіяльності суспільства й держави: художньо досліджував сутність того чи того часу, відображав його у власних творах і допомагав людині й суспільству розвивати особистісне начало буття. Митець відчував відповідальність і перед мистецтвом, і перед життям. З початком ХХ ст., коли пріоритет у європейському суспільстві остаточно перейшов до посередньої людини, стало переважати масове мистецтво, а тому роль митця суттєво змінилася. Посередня людина, створивши масову культуру, навчилася маніпулювати свідомістю народних мас. Звичайно, за таких умов митець став не просто непотрібним, але й небезпечним. У ХХ–ХХІ ст. його значущість стає дедалі меншою. Ми ж вважаємо, що митцеві має належати концептуальна роль

у трансформуванні знеособленої парадигми буття в особистісну. Отже, завдання параграфа: сформулювати Я-концепцію митця на основі метафізичної теорії особистості та дослідження уявлень митців про їхню місію в суспільстві.

У мистецтві сформувалося три основні напрями: класичний, «мистецтво заради мистецтва», «мистецтво для народу» – і, відповідно, три позиції митця щодо його місії в суспільстві. У зазначеному порядку проаналізуємо ці напрями й відповідні Я-концепції митця.

Видатні мислителі вважали, що мистецтво має відігравати конструктивну роль у розвитку людини й суспільства. Ще Платон розглядав мистецтво як засіб виховання людини, й політиків зокрема [422, с. 100]. І. Кант зазначав, що мистецтво є засобом розвитку духовних сил людини [237, с. 280], а Г. Гегель уважав його засобом доведення до свідомості людини істини у формі художнього образу [125, с. 109]. Про роль і призначення класичного мистецтва влучно висловився Ф. Шеллінг: «Мистецтво є для філософа найвищим саме тому, що воно відкриває його погляду святу святих, де ніби полум'яніє у вічній і першоджерельній єдності те, що в природі та в історії розділено...» [638, с. 484]. Отож для класиків філософії мистецтво є найвищою формою розвитку людського розуму, яка поєднує природне та історичне і є осягненням смислу буття людини й істини.

Надзвичайно виразно сформулював місію мистецтва Х. Ортега-і-Гассет: «Мистецтво мало велике значення з двох причин: через предмет зображення, який торкався найсерйозніших проблем людства, і саме по собі, як заняття, що допомагає людям виправдати власне існування й наділяє гідністю» [404, с. 269], тобто митець мусить адекватно реагувати на життєві та історичні події, а також допомагати людині усвідомити смисл її життя. Суттєво конкретизував місію митця Ж. Маритен: «Роль поетів не в тому, щоб піднятися на сцену після трапези та пропонувати паням і панам, які вдовольнилися земними стравами, хміль насолоди, що не має наслідків. Але їхня роль і не в тому, щоб розносити хліб екзистенційної нудоти, марксистської діалектики чи традиційної моралі, біфштекс політичного реалізму чи політичного ідеалізму й торти філантропії. Вони піклуються про духовну їжу людства, що складається з інтуїтивного досвіду, одкровень і краси, бо людина є тварина, що годується трансцендентним» [356, с. 186]. Митець

у Ж. Маритена не розважає, не є соціальним лікарем чи просвітителем, а є духовним провідником, який скеровує від знеособленого існування до особистісного буття. Отож митцеві й мистецтву належала провідна роль у суспільстві.

Уважаємо, що Я-концепція митця класичного напряму складається з таких мистецьких, інтелектуальних і соціально-психологічних установок: митець усвідомлює свою відповідальність за духовний стан розвитку людини й суспільства, а тому бере на себе роль духовного провідника; намагається художніми засобами розкрити смисл людського буття, як вічну боротьбу знеособленого з особистісним; своєю творчістю та громадянською позицією сприяє розвитку особистісного начала в людині й суспільстві; орієнтується у своїй творчості на органічне поєднання форми та змісту, а художній образ був для нього засобом пізнання людини, дійсності й самого себе.

У ХХ ст. бурхливо розвивається напрям «мистецтво заради мистецтва», який охоплює всі види мистецтв і містить такі течії: абстракціонізм, кубізм, футуризм, супрематизм та ін. Для з'ясування філософського та антропологічного змісту цього напряму звернімося до мистецтвознавчих праць ідеолога супрематизму К. Малевича (1879–1935). Аналіз його праць дозволив виявити такі закономірності. По-перше, критика класичного мистецтва й життя мала неконструктивний характер, здобутки класики не стали предметом творчого переосмислення, а були механічно заперечені: «Я кажу всім: залиште любов, залиште естетизм, залиште валізи мудрості, бо в новій культурі ваша мудрість смішна та нікчемна» [347, с. 35]. По-друге, художник абсолютизував зміни в соціальній дійсності (техніці, побуті та ін.), а тому вважав, що мистецтво має встигати за змінами в житті: «Нове життя породжує й нове мистецтво» [347, с. 90]. По-третє, абсолютизація зовнішнього водночас означала не просто недооцінку внутрішнього, а його ігнорування й негативне ставлення до духовного життя людини взагалі: «Художник може бути творцем тоді, коли форми його картин не мають нічого спільного з натурою» [347, с. 14].

На противагу К. Малевичу, ідеолог абстракціонізму В. Кандинський (1866–1944), навпаки, абсолютизував внутрішні аспекти буття людини й ігнорував зовнішні. Він уважав, що в основі будь-якої мистецької проблеми має лежати проблема

внутрішнього, а від зовнішнього треба позбавлятися [234, с. 62]. Погоджуємося, що внутрішнє (проблема духовного вдосконалення) має бути в центрі мистецтва, але ігнорувати зовнішнє означає страх і капітуляцію перед життям і втечу від нього. В. Кандинський визнає той факт, що напрям «мистецтво заради мистецтва» можуть досягнути лише фахівці, «воно спеціалізується, стає зрозумілим лише художникам, які починають жалітися на байдужість глядача до їхніх творів» [234, с. 20], з чим варто погодитися.

Митці напряму «мистецтво заради мистецтва» зазвичай мають пасивну соціальну й духовну позицію, є спостерігачами життя, а тому не здатні до активної діяльності, що суттєво впливає на бачення ними дійсності. Про цю особливість їхнього світосприйняття Х. Ортега-і-Гассет зазначив: «Замість того, щоб хоч якось наблизитись до реальності, художник нехтує її. Він зухвало пропонує zdeформувати її, знищити її людський аспект, дегуманізувати» [404, с. 250]. Унаслідок такої позиції художній образ спотворюють. Але найгірше те, що цей підхід піднесено до рівня принципу. З цього приводу іспанський філософ висновує, що мистецтво заради мистецтва негуманне «не тільки тому, що в ньому відсутні людські форми, а тому, що його сутність – *це активне прагнення до дегуманізації*» (курсив наш. – В. С.) [404, с. 251].

Світоглядною причиною хибних мистецьких поглядів ідеологів напряму «мистецтво заради мистецтва» є те, що вони не зрозуміли знеособленого змісту ХХ ст., зокрема помилково вважали, що духовне життя рухається в позитивному напрямі. Так, В. Кандинський писав: «Незважаючи на все осліплення, попри цей хаос і скажену гонитву, духовний трикутник насправді повільно, але неухильно, з непоборною силою рухається вперед і вгору» [234, с. 20]. Екзистенційний вакуум та антрополого-глобальна катастрофа заперечують висновки В. Кандинського. Митці цього напряму не знаходять особистісного начала ані в мистецтві, ані в житті, а тому змушені концентрувати свою увагу або на речах, або на власних емоціях, почуттях, думках. Отож, замість того, щоб формувати особистісне начало в людині й суспільстві, митці стали на шлях одухотворення світу речей – пішли шляхом мистецької апологетики суспільства споживання.

Антигуманне ставлення до дійсності й реципієнта художнього образу не проходить для митця безслідно. Деградують його людські й естетичні почуття. Якщо в класичному мистецтві митець і

реципієнт отримують естетичну насолоду від тріумфу особистісного начала, то в «мистецтві заради мистецтва» все навпаки. Критикуючи цей напрям, Х. Ортега-і-Гассет зазначав: «Для сучасного художника естетична насолода полягає в торжестві над людським. Тому важливо зробити свою перемогу наочною і щоразу зображати задушену жертву» [404, с. 251]. Виходить, що митець цього напрямку своєю творчістю знеособлює реципієнтів.

Митці напрямку «мистецтво заради мистецтва» не знаходять смислу життя, а тому зраджують Я-концепції митця класичної орієнтації. Про цей факт влучно висловився М. Бердяєв, аналізуючи філософські засади творчості футуристів. Він доводив, що вони відчували зміни, які відбувалися в житті, але їм не вистачило духовного досвіду, щоб усвідомити й передати смисл цих змін. Про світогляд таких митців він написав, що «вони перебувають в глибокій духовній темноті, у них немає ніякого духовного розуміння смислу» [54, с. 12]. Масштаб діяльності митців цього напрямку звужено до форми, яка стає єдиним предметом їхньої уваги. Абсолютизація форми означає спрощення й деформування реальності. Намагаючись зрозуміти спонуки до творчості митців цього напрямку, Х. Ортега-і-Гассет поставив питання: «Що означає ця відраза до людського в мистецтві?». І сам відповів: «Можливо, це відраза до самої природи людського...» [404, с. 255]. На нашу думку, глибинна природа людського – це особистісне начало, а тому слід погодитися з висновком філософа, що змістом цього напрямку стає не просто втеча від особистісного буття, а активне сприяння знеособленню людини й суспільства. Безумовно, свого знеособленого впливу на людину та суспільство митці цього напрямку не усвідомлюють і, якщо їм про це сказати, то вони з цим не погодяться. Про поверховість цього напрямку Ж. Маритен справедливо зауважував: «„Мистецтво заради мистецтва“ просто ігнорує світ моралі, цінності й права людського життя» [356, с. 178]. Форма стала самоціллю й поглинула зміст. Погоджуємося і з подальшою критикою на адресу цього напрямку: митці напрямку «мистецтво заради мистецтва» вважали себе лише митцями, у них не було потреби бути активними суб'єктами соціального й духовного життя. «„Мистецтво заради мистецтва“ означає безглуздість: оманливу необхідність для художника бути лише художником, не людиною, а для мистецтва – відрізати себе від власних запасів, від усього харчування, пального, від усієї енергії,

джерелом яких для нього є людське життя» [356, с. 178–179]. Митці цього напрямку займають відчужену позицію щодо суспільних проблем, отже, не здатні сприяти розвиткові людини й суспільства.

Важливою особливістю напрямку «мистецтво заради мистецтва» є те, що він містить значний ігровий складник. Погоджуємося з висновками Х. Ортеги-і-Гассета, що цей напрям має ігрове походження, а предметом творчості митців стала гра ідей [404, с. 270, 262]. Цей напрям є продуктом діяльності митця, який не бажає дивитися на світ очима духовно зрілої людини, бачити знеособлену реальність, а спостерігає її з позиції дитини, яка бавиться емоціями, почуттями, ідеями, фарбами та формами. Х. Ортега-і-Гассет не лише дав ґрунтовні філософські відповіді на питання про суть напрямку «Мистецтво заради мистецтва», але зумів проникнути в психологію його творців: під гаслом чистого мистецтва прихована ненависть до мистецтва взагалі [404, с. 266], а точніше до особистісного начала буття. Отож на початку ХХ ст. у мистецтві відбулася остаточна перемога знеособленого начала над особистісним.

Підсумовуючи дослідження філософських засад напрямку «мистецтво заради мистецтва», зазначимо, що в ньому висловлено активний протест людини маси проти особистісного начала людського й суспільного буття. На основі аналізу філософсько-світоглядних та мистецьких засад напрямку «мистецтво заради мистецтва» висновуємо, що для всіх його течій притаманні спільні риси. Узагальнимо їх у Я-концепції: по-перше, зневага до реальних проблем людини та смислу її життя; по-друге, нерозуміння органічного зв'язку зовнішнього та внутрішнього аспектів життя людини. Свідомість митців абсолютизувала або зовнішнє, або внутрішнє життя, що було результатом одновимірного сприйняття дійсності; по-третє, надмірна увага до власних емоцій, почуттів, думок, що виявилось в абсолютизації художньої форми.

Митці напрямку «мистецтво для народу», які сприймають мистецтво як засіб розваги, не просто не здатні розвивати людину й суспільство, але й активно «допомагають» їй деградувати, створюючи примітивні художні образи. У цьому висновку немає нічого дивного, бо якщо «мистецтво заради мистецтва» знеособлено впливає на людину й суспільство, то напрямку «мистецтво для народу» це стосується насамперед. Предметом і продуктом останнього є внутрішній хаос. Примітивні художні

образи масової культури – це загроза внутрішньому світові людини та психічному здоров'ю суспільства.

Конструктивні роздуми щодо змісту й ролі мистецтва залишив П. Сорокін. Він виділив ідеаціональну, ідеальну й чуттєву форми мистецтва. Предметом ідеаціонального мистецтва є наближення реципієнта художнього образу до Абсолютних цінностей. Якщо осмислювати зміст ідеаціонального мистецтва крізь призму ідеї особистості, то його змістом є формування в реципієнта особистісного начала. Чуттєве мистецтво за його змістом протилежне ідеаціональному. Воно орієнтоване на сферу почуттів людини й вільне від релігійних і моральних цінностей. Філософ прослідкував тенденцію розвитку мистецтва, виявив негативну закономірність взаємовпливів знеособленого життя та чуттєвого мистецтва й висновує, що таке мистецтво за його змістом вульгарне, аморальне й поверхове, проте найгіршим є те, що це мистецтво концентрує увагу на патологічних типах людей: його героями зазвичай стають знеособлені персонажі. Узагальнюючи, П. Сорокін пише: «Сучасне мистецтво – переважно музей соціальної та культурної патології. Воно сконцентроване в поліцейських моргах, у притулках злочинців, на статевих органах, воно діє переважно на рівні соціального дна» [517, с. 456]. Як соціолог П. Сорокін зрозумів і довів негативний вплив чуттєвого мистецтва на внутрішній світ людини й суспільне життя. Саме чуттєве мистецтво породжує певні політичні течії. «Комуністи й фашисти в політиці – аналоги модерністів в образотворчому мистецтві» [517, с. 462]. Чуттєве мистецтво – це і є «мистецтво для народу».

Суспільство, що прагне розвиватися, має контролювати «розвиток» масової культури, яка є постачальником примітивних художніх образів, а отже, спрощеного світосприйняття. Уважаємо, що всі течії в межах наряду «мистецтво для народу» мають спільні риси: зневага до реальних духовних проблем людини та смислу її буття, надмірна увага до власних емоцій, почуттів, думок, що проявляється в абсолютизації художніх засобів. На нашу думку, Я-концепція «митця» наряду «мистецтво для народу» складається з таких положень і соціально-психологічних установок: по-перше, відсутність укоріненості в буття й відчуженість від духовних здобутків людства; по-друге, відсутність любові та поваги до людини, а точніше, зневага до особистісного начала буття; по-третє, його предметом є беззмістовна гра ідей, форм, барв, у яких

відображено переважно суб'єктивні емоції, почуття, думки; по-четверте, відсутність відповідальності за буття. Усе це знеособлює людину й суспільство.

Отже, Я-концепції митців класичного напрямку, «мистецтва для мистецтва», «мистецтва для народу» – це різні уявлення митців про їхню місію в суспільстві. Якщо митець класичного напрямку вкорінений у буття, відчуває відповідальність за нього, намагається розвивати особистісне начало людини й суспільства, то його антипод, «митець» напрямку «мистецтво для народу», відчужений від особистісного начала, а тому сприяє деградації людини й суспільства. Орієнтування на спрощені художні образи не стає кроком до розвитку людини, а перетворюється на шлях до її знеособлення. У митця напрямку «мистецтво для мистецтва» достатньо знань і професійної майстерності, але не вистачає волі до протистояння знеособленому тискові посередньої людини.

Митець особистісного ступеня розвитку зазвичай є небезпечним для влади, а тому в неї виникає бажання не просто його принизити, а знищити. На жаль, дуже часто влада не зацікавлена розвивати й виховувати свій народ. Тому митець і стає небезпечним. Ж.-П. Сартр приділив значну увагу дослідженню проблеми: чому влада й політична еліта бояться митця особистісного ступеня розвитку. Він писав: «Публіка, що споживає це мистецтво, нічого так не боїться, як таланту – грізного й благословенного безумства; талант відкриває небезпечні глибини реальності за допомогою непередбачених слів і за допомогою безперестанних закликів до свободи» [497, с. 108], тобто митець орієнтує реципієнта художнього образу на особистісний розвиток. Вижити й психологічно не зламатися митцеві особистісного рівня розвитку в умовах знеособленого буття надзвичайно важко, бо влада вдається до надзвичайних заходів. Митцеві, щоб вистояти, треба докладати надзусиль: зректися особистого життя, родини, бо особисте щастя та служіння особистісному ідеалу важко поєднуються.

Суттєвий внесок в осмислення відносин митця з часом зробив Ф. Шиллер. Філософ добре усвідомлював нюанси відносин між творцем і реципієнтом художнього образу, а тому сформулював закон життя для митця: «Живи зі своїм століттям, але не будь його творінням; слугуй своїм сучасникам, але тим, чого вони потребують, а не тим, що вони вихваляють...» [640, с. 278]. Отже,

Ф. Шиллер сформулював кредо: митець мусить сприяти розвитку людини до особистісного рівня, а не розважати її. У ХХ ст. ці ідеї розвивав Е. Муньє, який зазначив, що місією митця є формування в масах почуття особистості [387, с. 134]. На соціально-активній ролі митця в знеособленому світі наполягав С. Кримський: «У художній діяльності митець, створюючи нові об'єкти естетичного сприйняття, співвідносить їх з вищими ідеалами, тобто, образно кажучи, ставить їх між собою та Богом. Митець і сам виступає як „малий Бог”, що творить Словом» [281, с. 83–84]. У цих висновках чітко простежуємо думку, що митець мусить бути концептуальним персонажем суспільного буття.

Конструктивні ідеї щодо аналізу відносин митця зі світом знаходимо в Ж. Маритена, який поділив совість людини на два складники: людську і мистецьку, що суттєво конкретизує проблему. Митець мусить бути максимально вимогливим до себе, не має права зраджувати свою мистецьку совість і нівечити твір. Ж. Маритен зазначав, що «псувати свої твори і грішити проти свого мистецтва заборонено художнику його художньою совістю» [356, с. 177]. Поділяємо цю позицію, мистецька совість має бути підпорядкована моралі, «оскільки художник є людиною, перш ніж бути художником, автономний світ моралі безумовно вищий (і ширший), ніж автономний світ мистецтва. Інакше кажучи, мистецтво побічно й зовнішньо підкорене Моралі» [356, с. 178]. Совість для митця класичної орієнтації в будь-якій ситуації є водночас критерієм істини й суддею: «Якщо художник, поступаючись необачним моральним запевненням, вирішує зрадити довірену йому одному істину та свою художню совість, він ламає всередині себе одне зі знарядь, одне зі священних знарядь людської совісті, оскільки принижує саму моральну совість» [356, с. 178]. Зрада мистецькій совісті й моралі дорого обходяться як митцеві, так і суспільству – вони деградують і знеособлюються, проте в митця посереднього рівня в такій ситуації спрацьовує установка на здоровий глузд: пристосуватися до влади, потреб свого часу, бо він усвідомлює, що в іншому разі йому загрожує злиденне животіння, а, можливо, і смерть. Страх заповнює душу, що веде митця до духовного самогубства. Натомість для митця особистісного рівня розвитку страх фізичної смерті не так важить, як смерть духовна.

Підсумовуючи роздуми щодо відносин митця із владою, зазначимо: митець класичної орієнтації сягає особистісного рівня, а

тому стає небезпечним для влади в умовах пріоритетного становища посередньої людини в суспільстві. Метою його творчості є розвиток особистісного начала людини й суспільства. Він активно протистоїть процесам деградації в суспільстві. Митці, які стоять на засадах «мистецтво заради мистецтва» та «мистецтво для народу», зазвичай не сягають особистісного рівня: ідуть на деструктивну співпрацю з владою, беруть активну участь у знеособленні людини й суспільства.

Для розуміння того, що сьогодні відбувається в культурі, й мистецтві зокрема, доволі продуктивним є поняття «культурне поле», яке ввів у соціологію мистецтва французький учений П. Бурдьє (1930–2002). У культурному полі відображається та сама боротьба, що і в соціально-політичному просторі. Специфіка влади митців класичної орієнтації полягає в тому, що вони мають символічний капітал. «Виробники культури наділені специфічною владою, владою чисто символічною примусити бачити чи вірити, кинути світло, зробити експліцитним, об'єктивованим досвід, більшою чи меншою мірою сплутаний, незрозумілий, не сформульований і навіть не формульований про природний і соціальний світ і тим самим змусити його існувати» [90, с. 217]. Незважаючи на те, що абстрактні філософські поняття точніше відображають сутність буття, вони не спроможні надихнути народні маси на соціально-політичну активність, тоді як художній образ, що відбиває ту саму суть, здатний примусити повірити в реальність того, про що стверджують філософські поняття. (Докладніший аналіз проблеми місії митця в сучасному світі див. [491]).

Поділяючи класичну традицію в мистецтві, сформулюємо Я-концепцію митця в умовах кризи знеособленого буття: по-перше, митець мусить усвідомлювати себе концептуальним персонажем, особистістю, яка володіє символічним капіталом і здатна скерувати розвиток людини й суспільства в особистісному напрямі; по-друге, предметом діяльності митця мусить бути формування особистісного начала людини й суспільства; по-третє, спонуканням до діяльності має бути ідеал, за допомогою якого митець підносить інших і себе до особистісного буття; зрада ідеалу обертається для митця власною деградацією; по-четверте, митець має знати, що створений ним художній образ є відбиттям його духовного потенціалу і орієнтований або на розвиток, або на знеособлення людини, третього не дано; по-п'яте, робота митця над художнім

твором водночас є роботою над власним духовним світом, над вдосконаленням особистісного начала в собі; по-шосте, митцеві дозволено використовувати всі художні засоби, якщо вони орієнтовані на розвиток особистісного начала буття. Засоби, що не сприяють розвиткові людини й суспільства, гріховні; по-сьоме, митець несе персональну відповідальність за особистісне начало в суспільстві.

Зміна парадигми розвитку потребує суттєвих трансформацій у свідомості митців. У цих умовах Я-концепція митця має бути орієнтована на те, щоб суспільство й пересічна людина швидше усвідомили необхідність пріоритету духовного й особистісного начала в сучасному знеособленому світі. Уважаємо, що митець мусить повернути собі пріоритетну роль у суспільстві, оскільки на ньому лежить персональна відповідальність за відродження особистісного начала в суспільстві. Мистецтво має розкривати людині таїну буття та спонукати її до особистісного вдосконалення. Особистісне суспільство не розбудувати без митців особистісного рівня розвитку.

5.4. Я-концепція політика й державного службовця в умовах необхідності трансформації знеособленої парадигми буття в особистісну

Формування політичних лідерів на пострадянському просторі відбувається стихійно й зазвичай наосліп. Програми, які висувають політики, не відображають їхніх дійсних цілей, професійних та інтелектуальних можливостей. Суспільні науки неспроможні запропонувати об'єктивні критерії, за якими можна було б свідомо обирати політиків. Отож виборці змушені спиратися переважно на емоції та особисті симпатії. Дуже часто претенденти йдуть у політику, не усвідомлюючи, які якості необхідно мати, щоб їхня діяльність відповідала національним інтересам, тобто мають спрощену Я-концепцію. В умовах пріоритету матеріального над духовним і знеособленої парадигми буття людини політики відіграють вирішальну роль. Необхідність трансформації знеособленої парадигми буття людини в особистісну вимагає нових конструктивних ідей, які були б скеровані на переосмислення місця й ролі політика в сучасних умовах. Поза увагою дослідників

залишаються два найсуттєвіші моменти: перший – які якості мають бути притаманні політикам і державним діячам, щоб суспільство під їхнім керівництвом могло успішно розвиватися; другий – за якими критеріями електорату слід обирати собі лідерів.

Отже, завдання підрозділу: сформулювати Я-концепцію політика в умовах необхідності трансформації знеособленої парадигми буття людини в особистісну на основі висвітлення таких питань: реконструювати Я-концепцію політика античного світу, проаналізувати зміст поглядів Н. Мак'явеллі на політичну діяльність та дослідити запропоновану мислителем Я-концепцію політика, з'ясувати Я-концепцію політика епох модерну та постмодерну й довести її вичерпаність, сформулювати основні положення Я-концепції політика особистісного спрямування.

Властивості, які мають бути притаманні державним діячам, Платон називав божественними. Він звернув увагу на те, що їхні здібності – це «божественне золото – те, яке дароване богами, воно завжди в їхній душі, і вони не мають жодної потреби в золоті людському, до того ж, це було б блюзнірським гріхом, маючи те золото, опоганювати його домішкою золота смертного» [422, с. 105–106]. З цих висловлювань бачимо, що здібності філософ піднімає на рівень вищий, ніж володіння матеріальними благами й політичною владою. Отож Платон усвідомив, що політичні й державні діячі, спонукувані інтересом цілого, мають божественні (розумій, особистісні) здібності, а суспільство й держава без них деградуватимуть. Незважаючи на обмежений історичний досвід, Платон усвідомив безпосередній зв'язок між здібностями політиків та міццю держави. Отже, держава не може ефективно розвиватися без еліти, здатної мислити й діяти в її інтересах. Підсумовуючи погляди Платона, зазначимо: під здібностями філософ розумів не здібності до окремих видів діяльності, а здібності до відтворення суспільних форм буття, виконання тих чи тих державних функцій та обов'язків.

Для Аристотеля політика є найважливішою з усіх наук і мистецтв, а справедливість та особистість – поняттями одного порядку [26, с. 467]. Сутність політичної філософії Аристотеля можна узагальнити в таких твердженнях: по-перше, політичний діяч має бути спонукуваний ідеями блага та справедливості, дотримуватись пріоритету моралі; по-друге, справедливість є

підґрунтям держави; по-третє, людина здатна досягти блага лише в суспільстві. Отож, благо держави визнано вищим за індивідуальне.

На основі поглядів Платона та Аристотеля відтворимо Я-концепцію античного політика. Політики, як і громадяни полісу, відчували себе частиною цілого й усвідомлювали суб'єктами політичної діяльності. Висновок Аристотеля, що людина – це політична істота, у своєму підґрунті якраз і мав це твердження, що кожен громадянин полісу є суб'єктом діяльності. Така ситуація диктувала політикам відповідний стиль поведінки: до громадян не можна застосовувати силу й маніпулювати ними, а слід лише переконувати; не можна виходити за межі етичних норм, а треба враховувати суспільні інтереси й дотримуватися морального ідеалу; у будь-якій ситуації спонуканням має бути інтерес цілого. У Стародавній Греції претенденти на державні посади знали вимоги громадян до себе та результатів своєї діяльності. Усім суб'єктам політичного простору наперед був відомий критерій, на основі якого будуть оцінювати результати їхньої діяльності, – критерії блага та справедливості. Античний політик розумів: якщо результати його діяльності суперечитимуть інтересам цілого, то його чекає остракізм – крайня міра покарання для політиків, спонукуваних власною вигодою, які використовували свій статус у корисних цілях та ігнорували інтерес полісу. Обов'язком політика було не лише будувати свою діяльність на основі блага й справедливості, але й займатися вихованням громадян. Підсумовуючи, зазначимо, що Я-концепція політика античності має особистісний характер, орієнтована на свідомий компонент людської психіки й розвиток людини й полісу.

Аналізуючи соціально-філософські погляди Н. Мак'явеллі, дослідники звертають увагу на те, що він зробив фундаментальний поворот: став досліджувати реальну життєдіяльність людини, що ґрунтувалася на індивідуальному матеріальному інтересові [16, с. 166–167]. Як фундаментальний доказ дослідники наводять висловлювання Н. Мак'явеллі, що людина найімовірніше пробачить смерть батька, ніж втрату майна [342, с. 82–83]. Політичний діяч мак'явеллівського типу – це захисник приватної власності, а тому спонуканням до діяльності в нього є мотив вигоди. Філософ виправдовував діяльність людини посереднього ступеня розвитку, бо сам стояв на позиціях цього типу людини.

Сучасні дослідники вважають заслугою Н. Мак'явеллі те, що він відокремив політику від моралі [16, с. 167–168]. Дійсно, його концепція була популярною серед політичних діячів, які ігнорували етичні аспекти політичної діяльності: А. Гітлер, А. Грамші, В. Ленін, Б. Муссоліні, Й. Сталін. Відокремлення політики від моралі у ХХ ст. сприяло появі піартехнологів, які без будь-яких вагань маніпулюють свідомістю людей, що призводить до психічних епідемій. На основі дослідження творчості Н. Мак'явеллі сформулюємо основні положення запропонованої ним Я-концепції політика. По-перше, цінністю є влада, а сила, шантаж, маніпулювання, залякування – засоби її досягнення. Політик цього типу віддає перевагу владі й державі, а не благу суспільства. По-друге, байдужість політика до моральних цінностей, він, не вагаючись, використовує засоби, що виходять за їхні межі, ігнорує слово як онтологічну основу буття. По-третє, політик мак'явеллівського типу – це людина посереднього ступеня розвитку, яка сприймає людину на рівні її матеріальних потреб і відтворює собі подібних.

Порівняймо Я-концепцію політика античності з Я-концепцією політика мак'явеллівського типу. Останній уже не керований ідеєю блага та справедливості, він спонукуваний вигодою. Залежно від вигоди обирає друзів і ворогів. Політичну діяльність та її результати оцінює з позиції «свій – чужий». Політик знає, що він насамперед має задовольняти потреби класу власників, тому в принципі не спроможний діяти в інтересах суспільства. У діяльності політика мак'явеллівського типу відсутні ідеї блага, справедливості, моралі. Єдиним, «абсолютним» критерієм є вигода. У мак'явеллівській концепції політика немає місця не лише людині, але й суспільству. Для такого політика все, що його оточує, стає засобом досягнення влади, яка є для нього самоціллю. Держава перемогла людину й суспільство та стала єдиним суб'єктом діяльності – Левіафаном.

Н. Мак'явеллі звільнив політика від необхідності дотримуватися моральних норм, натомість політик античності не міг дозволити собі такої «розкоші». У мак'явеллівській концепції політика немає вимог до інтелектуального рівня й морального обличчя діяча. Суспільство прощає політикові будь-які гріхи, аби він забезпечував відповідний рівень матеріального споживання, тоді як в античній Греції політик повинен був мати доволі високий рівень інтелектуального розвитку й моральних якостей.

Я-концепцію політика мак'явеллівського типу слід оцінювати як крок назад щодо Я-концепції політика античності – як антигуманну, аморальну й знеособлену, яка відкриває шлях до маніпуляцій психікою людини. Секрет популярності поглядів Н. Мак'явеллі серед політиків ХХ ст. полягав у тому, що він відкинув розмови про мораль і справедливість у класовому суспільстві, духовні основи буття людини й держави – досягнення влади стало єдиним предметом його прагнень. Філософ абсолютизував засоби діяльності, як це робить посередня людина. Отож у мак'явеллівській концепції відображено претензії людини посереднього рівня розвитку до влади. Погляди Н. Мак'явеллі на політику теоретично обґрунтовували знеособлене управління суспільством і прокладали дорогу до влади людині посереднього рівня розвитку.

Епоха Просвітництва в обличчі Вольтера відчувала вичерпаність знеособленого управління суспільством, тому французький філософ і висунув концепцію союзу філософів і правителя. «Народи були б щасливими, маючи государів-філософів», тоді як «государі були би ще щасливішими, маючи значну кількість підданих-філософів» [Цит. за: 288, с. 17]. Це була спроба повернутися до античних цінностей у політиці: ідеї блага та справедливості. Філософи епохи Просвітництва проголосили культ розуму, але насправді буржуазія була не зацікавлена в тому, щоб розум правив світом, їй були потрібні лише гасла, за допомогою яких можна маніпулювати масами. Відомий український філософ і психолог В. Роменець (1926–1998), досліджуючи соціально-філософські механізми взаємодії влади з народними масами, зазначав, що під час Великої французької революції остаточно сформувалися три цинічні кити політичної діяльності: на словах виступати за інтереси народу, але насправді діяти заради власної вигоди; відшукувати та страчувати ворогів народу, протиставляти одні групи населення іншим, згуртовуючи їх у такий спосіб; проголосити боротьбу за мету, яка сприйматиметься як суспільно значуща. На основі цих узагальнень учений висновок, що така діяльність політика спирається на підсвідоме, а не на свідомість людини [454, с. 613].

Відповідальність політика стала предметом роздумів М. Вебера в праці «Політика як покликання і професія» (1919). Науковець під впливом Першої світової війни доходить висновку, що політик несе

«виняткову *особисту* відповідальність за те, що він робить, відповідальність, відхилити яку чи скинути з себе він не може й не має права» [100, с. 666]. Філософ виділив якості, якими має володіти політик: орієнтуватися на сутність політичних подій, бути здатним усебічно їх осмислювати й мати почуття відповідальності. З усієї сукупності проблем М. Вебер виокремив смертні гріхи політика: втеча від сутності справи й безвідповідальність [100, с. 691].

Я-концепція політика в колишньому СРСР цілком ґрунтувалася на поглядах Н. Мак'явеллі, але було зроблено крок у подальшому «вдосконаленні» цієї антигуманної концепції. На процес формування політики в Радянському Союзі суттєво вплинув В. Ленін, який дотримувався позиції, що політика – це концентроване відображення економіки. Ленінське визначення політики сформульоване з позиції пріоритету матеріального над духовним. Звичайно, за такого підходу проблеми духовного розвитку людини, мораль залишаються поза межами політичної теорії та практики. Радянські політики мак'явеллівського типу безсоромно вдавалися до маніпуляцій суспільною свідомістю. Розбіжності між політикою та мораллю досягли в радянські часи катастрофічних масштабів. Етичні цінності стали фікцією. Як доказ можна згадати відому тезу Й. Сталіна про посилення класової боротьби в процесі розбудови соціалізму. Отож в умовах знеособленого суспільства змістом політичного є боротьба за владу та вигоду, але на словах політики говорять від імені всього суспільства. Урешті-решт, політики посереднього рівня свідомо чи підсвідомо керуються принципом: мета виправдовує засоби.

Суттєвий внесок у дослідження ролі політика зробив Ф. Гаєк, який довів, що політика в тоталітарному суспільстві цілковито спирається на підсвідоме й ігнорує свідоме. Результатом такої політичної діяльності є те, що «не залишиться буквально жодної галузі, де не здійснюватиметься систематичний контроль інформації, спрямованої на повну уніфікацію поглядів» [615, с. 122]. Ф. Гаєк ретельно дослідив механізми такої діяльності й дійшов висновку, що одним із найбільш дієвих стає використання «старих слів у нових значеннях» [615, с. 119]. Таке «переосмислення» сталося з фундаментальними соціально-філософськими поняттями: «свобода», «справедливість», «рівність», «мораль», «право» та ін. Діяльність політика посереднього рівня сприяла появі специфічних пропагандистських

прийомів, метою яких було сплутати «всі смислові орієнтири» [615, с. 121]. Результатом такої практики стало те, що маси остаточно втратили здатність критично мислити. А. Бадью ще категоричніший в оцінюванні цих явищ. Він уважає, що змішування філософських найменувань і політичних категорій призводить до катастрофи [30, с. 255].

Мислення сучасного політика відбувається в межах повсякденного досвіду, тоді як у стародавній Греції правителі розуміли необхідність подолання «очевидності» здорового глузду, а тому зверталися до оракулів, вирішуючи реальні проблеми. Засуджував звернення до здорового глузду й І. Кант, який зазначав: «Якщо розглянути як слід, то ця апеляція [до здорового глузду] є ніщо інше, як посилення на судження натовпу, від схвалення якого філософ червоніє, а дотепник, який догоджає натовпу, торжествує та гне своє» [243, с. 73]. Сучасні політики діалог з мудрістю (розумій, з філософом) замінили спілкуванням з піартехнологами, оскільки за їхньою інтелектуально-психологічною суттю вони не здатні вступати в діалог ані з філософами, ані з народними масами. Усе стало предметом маніпулювання: звіти про економічну діяльність, релігія, катастрофи, кризи, надії та сподівання, навіть совість людей, наприклад, усі політичні сили в сучасній Україні говорять про інтерес нації, а мають на увазі власну вигоду. Не залишилося нічого святого. Отож сучасний політик робить вагомий «внесок» у виникнення психічних епідемій, а політика переродилася в політиканство.

Надзвичайно важливою є проблема змісту діяльності політика. А. Дж. Тойнбі, говорячи про зміст діяльності сучасного політика, акцентує, що система управління в суспільстві має знеособлений характер, а це суперечить людській сутності [545, с. 265]. Насправді управління суспільством перетворилося на маніпулювання свідомістю громадян, і здійснюється це за допомогою механізму демократії, що розумів український історик і політик В. Липинський, який зазначив: «Демократія <...> це не народ і не добро народу, а метод правління при допомозі оббріхування народу» [319, с. XI]. Актуальними залишаються його роздуми про сутність і роль демократії в сучасному політичному житті. Як прибічник духовного аристократизму, він, мабуть, першим в українській філософській думці заговорив про антиособистісну спрямованість демократії. Український мислитель був непоодиноким у

критичному ставленні до демократії, про що написав у 1926 р., а Х. Ортега-і-Гассет це зробив у 1929 р. в праці «Бунт мас». В. Липинський відшуковує соціально-філософські причини функціонування демократії – це результат дії «хамової» тенденції, яка породжує не провідників, не еліту суспільства, а отаманів, які воюють між собою заради вигоди [320, с. 69].

Проаналізуємо цей висновок. Демократія за її сутністю антиособистісна, оскільки ігнорує ступінь духовного розвитку як політичних лідерів, так і народних мас. Пасивна більшість ніколи не може знайти гідні відгуки на історичні виклики, бо її спонукання не виходять за межі безпосередніх потреб. Український вчений наблизився до висновку, що демократія – це політичний механізм, створений людиною посереднього ступеня розвитку для того, щоб маніпулювати свідомістю пасивної більшості. В умовах соціальних катастроф демократія вдається до руйнівної гри на найнижчих інстинктах юрби [319, с. 37]. Це ще раз доводить, що сучасна політика спирається на підсвідоме, а не на свідоме. Екскурс у механізми функціонування демократії зроблено для того, щоб довести, що вони є складовою частиною діяльності людини посереднього рівня, тобто частиною Я-концепції політика мак'явеллівського типу. В. Липинський намагався дійти до сутності демократії. Він поставив запитання: «А яка тенденція розвитку демократії? Як вона впливає на соціально-психологічний стан суспільства й розвиток людини?» Історик дав таку відповідь: «Вирівнювання ж класів по типу *найнижчому* – це дорога занепаду націй...». А щоб уникнути деградації, запропонував принципово інший напрям розвитку людини й суспільства, яким досі свідомо не пішла жодна нація: «Вирівнювання класів по типу *найвищому* – це дорога розвитку працюючих націй...» [319, с. 52]. Отож В. Липинський пропонував підтягувати пасивну більшість до рівня активної меншості. Цей висновок залишається не осмисленим сучасною соціально-філософською думкою.

Для швидшої перемоги особистісної парадигми буття в Україні необхідно, щоб еліта суспільства складалася не з діячів посереднього рівня розвитку, як це є дотепер, а з особистостей. В. Липинський формулює моральний імператив нації: «Ідеал усіх – шляхетність, джентельменство» [320, с. 74]. Він правильно усвідомив зв'язок між відродженням української нації та мораллю політичної еліти: «Як не може бути без Яфетової Сили – України,

так не може бути Сили Яфетової без непорушної, безкомпромісової внутрішньої моралі» [320, с. 74]. Такої моралі, на жаль, бракує в українському політикумі до сьогодні. На основі дослідження поглядів В. Липинського й А. Дж. Тойнбі, висновуємо, що політик Нового часу – це діяч посереднього рівня розвитку, не спроможний діяти в інтересах суспільства. Цю нездатність пояснюємо тим, що спонуканням до діяльності в нього є не інтерес держави й суспільства, а вигода. Ідею блага та справедливості він сприймає як ілюзію, а вигоду визнає реальною спонукальною силою.

На початку ХХІ ст. знеособлені тенденції в політиці набули «довершеності». До цього часу політичною абеткою вважають, що мистецтво політика полягає в тому, що він має діяти на користь свого класу, верстви, а іншим завдавати шкоди. «Мистецтво справедливої політики – це мистецтво приносити друзям користь, а ворогам завдавати шкоди» [116, с. 61], що призводить до радикалізму та безкомпромісної боротьби класів, але це було піднесено до універсального закону. Роль політиків у сучасному західному світі, за висновками Ж. Дерриди, суттєво змінюється: влада все більше переходить до ЗМІ, а політик усе більше стає актором комунікаційної сфери [179, с. 143]. Отож сучасні політики збільшують рівень соціально-політичного й психологічного хаосу.

Філософія Платона розкриває глибинні причини політичного хаосу в Україні. Проаналізувавши причини боротьби в стані політичної еліти держави, філософ висновує: «Незгода <...> це найбільше невігластво» [423, с. 162]. В умовах інформаційного суспільства цю боротьбу ведуть за допомогою слова, яке втрачає своє онтологічне значення, що призводить до деградації духовних і комунікативних основ життєдіяльності суспільства. З цього приводу Вольтер зазначав, що не можна знайти жодної нації «де було б дозволено порушувати своє слово», адже це «неможливо серед людей, які вихваляються тим, що вони дурять одне одного» [111, с. 270]. За маніпуляціями сучасних українських політиків зникає реальність і виникає псевдореальність, симулякр. Треба відродити сакральне значення слова. Український політикум абсолютно ігнорує мораль і необхідність виховної роботи в масах.

Ключ до розуміння таємниць українського політикуму дають роздуми Ф. Гаєка, який, аналізуючи проблему, чому при владі дуже часто опиняються найгірші, пише, що «люди неделікатні, а попросту кажучи, безпринципні мають набагато більше шансів на

успіх» [615, с. 105]. Трагедією української політики є те, що в політику йдуть для того, щоб більше придбати власності й уникнути відповідальності, зокрема кримінальної. Політика в українському варіанті – це боротьба економічних кланів за власну вигоду, що цілком відповідає ленінському розумінню політики як концентрованого відображення економіки.

На початку своєї політичної кар'єри Л. Кучма поставив питання, яке залишається актуальним і досі: «Яке суспільство ми будуємо?» Ключ до розуміння політичних подій в українському політикумі знаходимо в Платона, який чітко визначив, де приховані причини всіх негараздів і навіть загибелі держав – у правителях чи народі. Філософ однозначно висновує: причини негараздів і загибелі держав – у якостях правителів [423, с. 161–162], тобто у відсутності в них здібностей бути спонукуваними інтересом суспільства. Якщо бути неупередженим і незаангажованим дослідником, то треба визнати, що панівним типом людини як в українському суспільстві, так і у світовому політикумі була й залишається людина посереднього ступеня розвитку. Отож незважаючи на бурхливе політичне життя, в Україні справжніх історичних подій не відбувається, оскільки суб'єктом політичної діяльності є людина посереднього рівня розвитку здібностей, яка продукує псевдоподії. (Докладніше про цей аспект проблеми див. [462]).

Буржуазний політик мак'явеллівського типу спонукуваний інтересом свого класу, а український – вигодою свого економічного клану й цинічно ігнорує інтереси суспільства. Українські політики навіть неспроможні бути персоніфікацією інтересів класу буржуазії. Ми маємо олігархію, яка лише прикривається демократією. У виступах, програмних заявах сучасних українських політиків відсутнє поняття справедливості, тоді як саме вона була ключовою в політичній філософії від Платона до А. Августина. Політичне життя в сучасній Україні – це «уособлення» постмодерного політика, який за допомогою іміджмейкерів перетворився на маніпулятора.

Використовуючи поняття Р. Арона «політика здорового глузду» й «політика Розуму» [28, с. 443], зазначимо, що в межах знеособленої парадигми переважає політика здорового глузду, усе зводиться до політичної боротьби за владу та економічну вигоду. Натомість в умовах особистісної парадигми буття політика розуму орієнтована на благо суспільства та вдосконалення людини.

Я-концепція політика мак'явеллівського типу цілком вичерпана як у світі загалом, так і в Україні зокрема. За висновками А. Бадью, сучасна політика «підтверджує власну катастрофу» [30, с. 245]. Політики в умовах знеособленої парадигми буття людини розробляють закони, керуючись вигодою, а не інтересом суспільства. На жаль, сучасні політики не усвідомлюють необхідності трансформації знеособленої парадигми буття людини в особистісну, а тому не можуть бути концептуальними персонажами. Вони неспроможні вийти за межі того, що існує. У вирішенні цієї проблеми їм мають допомогти філософи. У знеособленій парадигмі буття людини несуперечливо поєднати політику й мораль абсолютно неможливо, але це не означає, що неможливо взагалі. Метафізична теорія особистості утворює філософські передумови подолання пріоритетного становища людини маси в сучасному суспільстві й може стати основою формування Я-концепції політика особистісного спрямування.

Фундатором Я-концепції політика особистісного рівня вважаємо Платона, який першим сформулював закони суспільного буття. Перший: пріоритет у суспільстві й державі має належати політикам особистісного ступеня розвитку здібностей. Другий: власники засобів виробництва не повинні мати права посідати керівні посади в державі й займатися політичною діяльністю. Отож Платон сформулював онтологічні закони суспільного буття, у ролі яких у нього постають здібності до відтворення суспільних і державних форм буття. Заслуга старогрецького філософа полягає в тому, що він усвідомив зв'язок між здібностями еліти й суспільними та державними формами буття. На жаль, дотепер в європейській і українській філософії, панує думка, що погляди Платона на державу – це або варіант соціальної утопії, або обґрунтування тоталітарної держави. Таке тлумачення його поглядів на зміст держави є недооцінкою значущості метафізичних основ суспільного буття. Платон визначив предмет політичних зусиль правителя: «Турбота <... > про ціле людське співтовариство й мистецтво управляти всіма людьми» [425, с. 36]. Аристотель продовжив дослідження свого вчителя щодо змісту політики. Він проаналізував властивості, якими мають володіти правителі держав, і дійшов висновку, що їм необхідно мати філософські знання, бути витриманими в прояві життєвих бажань і справедливими [26, с. 620]. (Зазначимо, що сучасні політики

пострадянського простору цих якостей не мають. Спостерігаємо в них презирство до філософського мислення, любов до жаргону, необмежені потяги до земних благ та ігнорування проблеми справедливості). Аристотель формулює закон відповідності між рівнем розвитку здібностей діяча та посадою, яку він обіймає. Здібності посадовця мають відповідати функціям, які він виконує. У контексті метафізичної теорії особистості уточнімо умови функціонування закону відповідності: кар'єрне зростання посадовця має залежати лише від рівня розвитку його здібностей, від здатності розв'язувати соціально-політичні проблеми. Аристотель формулює вимоги до активної та пасивної більшості: еліта й підлеглі мають бути витриманими та справедливими у взаєностосунках і спонукуваними благом цілого [26, с. 399].

Суттєвий внесок у розроблення Я-концепції політика особистісного рівня здійснив один із основоположників італійської ідеї, письменник і філософ Д. Мацціні (1805–1872). Він виступав проти відокремлення політики від моралі й називав це злочином. «Ми вважаємо, що зробити політичні переконання *мистецтвом* і відмежувати їх від моралі <...> є гріхом перед Богом та завдає людям лиха. *Мета* політики – це застосування морального Закону до громадянського витворення Нації, одночасно у внутрішній і зовнішній діяльності» [368, с. 75]. Отже, Д. Мацціні не відокремлює політику від моралі й мислить у контексті ідей Платона та Аристотеля, тобто заперечує погляди Н. Мак'явеллі.

Проблема взаємовідносин політики й моралі стала предметом роздумів філософів української діаспори після поразки української революції 1917–1921 рр. І. Мірчук так пояснює причини, що змусили його досліджувати зв'язок моралі й політики. «Взятися за написання розвідки про відношення політики до моралі мене спонукали часті нарікання нашої інтелігенції на брак найпримітивніших понять моралі в політиці ворогів українських визвольних змагань» [379, с. 23]. Уже тоді, у 1923 р., філософ зрозумів, що без з'ясування відношення моралі й політики здобути й розбудувати українську державу буде неможливо.

І. Мірчук узагальнив усі можливі підходи на зазначену проблему у твердженні: «Численні відмінності між ними можна розмістити поміж двома кардинально протилежними поглядами, а саме твердженням Макіавеллі, що держава і політик, як її представник, вільні від будь-яких обов'язків моралі, і навпаки, що

політика підпорядкована моралі і що в політичному житті побутують ті самі норми, що й у житті кожної приватної одиниці» [379, с. 25]. Отож український філософ розуміє аморальність поглядів Н. Мак'явеллі (усі засоби гарні для досягнення мети), проте визнає й те, що він уперше обґрунтував думку, що держава – це сила і той, хто заперечує цю сутність держави, має залишити політику [379, с. 36]. Під впливом філософії Н. Мак'явеллі запанувала думка про незалежність політики від моралі, яку І. Мірчук тлумачить як механізм виправдовування політиків перед громадською моральною свідомістю [379, с. 40]. Іншою формою виправдовування політики стала теорія економічного розвитку. Власним матеріальним зростанням держава виправдовує свою аморальну політику. Філософ доводить, що за теорією економічного розвитку криється безмежний егоїзм держави, а від себе додамо – матеріальні інтереси посередньої людини. Таку політику філософ трактує як «прикрашення гарними словами власного егоїзму» [379, с. 41]. Результатом такого хибного розуміння відносин політики й моралі стало розрізнення двох видів моралі: індивідуальної та державної. Витоки такого розрізнення філософ знаходить у філософії Г. Гегеля, яка різницю між державною та приватною мораллю пояснює тим, що загальні інтереси завжди передують інтересам приватним. Наслідком філософії Мак'явеллі стає занепад приватної моралі, що з часом призводить до деградації держави. У цих суперечностях між мораллю й політикою філософ стає на позицію держави: найвищим обов'язком кожного її представника має бути збереження держави, що можливо лише через «зростання загального морального рівня громадян» [379, с. 45].

І. Мірчук категорично зазначає: у кожному випадку, завжди й усюди політика мусить підпорядковуватися моралі, що має бути аксіомою [379, с. 49]. На місце теорії економічного зростання філософ ставить розвиток культури, яка є остаточним критерієм як для окремої особи, так і для політика. «Нашим найвищим добром, остаточною метою, до якої кожний повинен прагнути, є загальний розвиток культури» [379, с. 49]. І. Мірчук розглядає культуру в контексті концепції О. Шпенглера: цивілізація – культура. Політика, побудована на культурі, спиратиметься не на силу, маніпулювання, а на щирість, справедливість, взаємну довіру, бажання допомоги. Отож ще на початку 20-х рр. ХХ ст. філософ

усвідомив, що європейська політика, побудована на силі, себе вичерпала. І. Мірчук започатковує нову парадигму громадського, державного й політичного життя. «Тому, коли держава має сповнити своє найвище завдання, то мусить посилатися на етичну свідомість, а її представники, політики, повинні керуватися моральними законами в тій самій мірі як і приватна особа» [379, с. 50]. Проголосивши пріоритет моралі, філософ став на позицію пріоритету духовного над матеріальним.

Роздуми І. Мірчука залишаються надзвичайно актуальними як для політичного життя в Україні, так і для міжнародного. Порушення норм моралі сучасні політики продовжують прикривати необхідністю економічного зростання. Своє завдання в умовах знеособленої парадигми буття людини вони вбачають у розв'язанні економічних проблем. Така логіка хибна. У міжнародному контексті вона призвела до антрополого-глобальної катастрофи, а в українському до маніпулювання психікою громадян і деградації України.

Політик особистісного ступеня розвитку розуміє, що суспільство є органічним утворенням, а тому треба розв'язувати суперечності між різними класами й верствами з позиції суспільних інтересів. Цю закономірність усвідомив ще Платон, а далі її уточнили Й. Гердер, Х. Ортега-і-Гассет. Так, Й. Гердер писав, що максимум досконалості зв'язків між людьми – ось що визначає щастя держави [135, с. 442], а Х. Ортега-і-Гассет стверджував, що суспільство може успішно розвиватися лише за умов солідарності між активною меншістю й пасивною більшістю [402, с. 173]. Важливий крок у розробленні Я-концепції політика особистісного рівня здійснив Г. Йонас, який звернув увагу, що в політику треба пускати людину, яка хоче отримати відповідальність, предметом якої є «суспільна справа» [229, с. 177]. Відповідальність сучасного політика філософ характеризує через поняття «тотальність», «безперервність» і «майбутнє» [229, с. 180], охоплює всі аспекти життєдіяльності людини й суспільства, від фізичного існування до вищих духовних потреб. Політик у контексті тотальної відповідальності має замислюватися над питаннями: «Що буде далі?», «До чого це призведе?», і стосується це будь-якої проблеми, що Г. Йонас називає поняттям «безперервність» відповідальності [229, с. 192]. Безперервність відповідальності немає вихідних і свят, вона впливає з тотальної природи відповідальності.

Незважаючи на те, що ідеологи постіндустріального суспільства недооцінили необхідність внутрішнього вдосконалення людини, вони залишили конструктивні ідеї щодо переосмислення ролі політиків у нових умовах, наприклад, Д. Белл зазначив, що «політика – arena соціальної справедливості» [45, с. 258], тобто філософ заперечує мак'явеллівську концепцію політики, що концентрувала увагу на досягненні влади. У контексті ідей Д. Белла мислять Ж. Дельоз і Ф. Гваттарі. Вони висловлюють думку, що сучасний політик не має потрапляти під вплив доксів (примітивних суджень, гадок) посередньої людини [175, с. 194].

Суттєві недоліки в політичній сфері виявив Е. Тоффлер: «Сьогодні еліти вже не здатні прогнозувати наслідки своїх дій» [554, с. 350]. Філософ виявив відчуженість громадян від політичного життя не лише в США, але й у Великій Британії, Японії та ін. державах і зауважує, що політична влада в суспільствах Другої хвилі не лише має знеособлений характер, але перетворилася на «чорну діру» [554, с. 351]. Ця відчуженість породжує месіанський комплекс, бажання сильного лідера, здатного навести лад і діяти з позиції справедливості. Кількість людей з месіанським комплексом не зменшується, а зростає [554, с. 353–358]. Е. Тоффлер усвідомив специфіку проблем при переході до суспільств Третьої хвилі: вони мають комплексний характер. Їхнє вирішення вимагає як відповідних спеціалістів, так і політичних лідерів. Футуролог замислюється над якостями, які мають бути притаманні політикам при переході до суспільств Третьої хвилі, і визнає, що їх важко визначити, але впевнено стверджує: політик мусить дослухатися до інших, мати здатність до творчої уяви й усвідомлювати обмежену природу політичного лідерства [554, с. 357].

Підсумовуючи, зауважимо, що і в індустріальному, і в постіндустріальному суспільствах у сфері політики превалює економічний детермінізм, який є різновидом політики простору (Raum politik) й здорового глузду. Цей напрям панує й сьогодні у вигляді боротьби за джерела енергії та ринки, проте зрозуміло, що він добігає кінця. Частина філософів й політиків заявляють, що така політика себе вичерпала. Має змінитися напрям розвитку із зовнішнього на внутрішній. Так, своєрідним підсумком про роль політика в сучасному світі є твердження колишнього віце-Президента США (1993–2001), лауреата Нобелівської премії миру (2007) Альберта Гора, який відмовляється від мак'явеллівського

розуміння політичної діяльності говорити від імені суспільства, а діяти в інтересах свого класу. «Політика в широкому розумінні – це шляхи і способи колективного прийняття рішень і здійснення вибору» [163, с. 268], тобто в сучасних умовах політик, якщо він є відповідальною особою, має діяти в інтересах суспільства на основі ідеї справедливості [409, с. 373; 715]. Філософським узагальненням роздумів про політику вважаємо твердження А. Бадью, який на основі філософії Платона висновує, що справедливість – це філософське ім'я політики [30, с. 249].

Конструктивні думки щодо взаємозв'язку між здібностями державного діяча й виконуваними функціями залишив П. Куліш. Він усвідомив, що державна служба – це найскладніша й найважча діяльність (бо вимагає бути спонукуваним інтересом цілого), а тому до неї треба залучати найбільш здібних громадян, тоді як насправді вона є найлегшою й найпривабливішою діяльністю [292, с. 143], оскільки дозволяє досягати власної вигоди за рахунок інтересів суспільства. На єдності активної меншості та пасивної більшості наполягав і В. Липинський. Він уважав, що об'єднати активну меншість і пасивну більшість в органічне ціле мають спільні настанови до життєдіяльності [319, с. 205]. Тому основна проблема політика й державного діяча – це не вирішення матеріальних проблем громадян, а досягнення солідарності активної меншості й пасивної більшості. Суспільство має усвідомлювати, що воно динамічно розвиватиметься лише за умови, коли пріоритет належатиме політикам і державним діячам особистісного ступеня розвитку.

Аналізуючи характер і результати діяльності українських політиків крізь призму вимог, сформульованих Платоном, Аристотелем, М. Вебером, А. Бадью, Д. Белом, Е. Тоффлером зазначимо, що більшість із них не лише не мають необхідних якостей, не розуміють і не можуть аналізувати проблеми, перед якими опинилася Україна, але й неспроможні до особистісної відповідальності. Українські політики – це відображення прагнення українських олігархів до нічим не обмеженого матеріального збагачення. Сьогодні більшість політиків не здатні бути концептуальними персонажами, оскільки не діють з позиції блага й справедливості. Основними засобами їхньої діяльності є маніпуляції, піар, шантаж і взаємний компромат. Політики від олігархів виявилися неспроможними вирішити жодну з проблем, перед якими опинилася Україна після здобуття незалежності. Під

їхнім впливом відбувається деструктивна діяльність, яка в С. Дацюка дістала назву «дезактивізм» [169, с. 19]. Наведені факти й роздуми дають підстави зробити висновок: кланово-олігархічна система й породжені нею партії стають нелегітимними.

Підсумовуючи роздуми європейських та українських філософів про зміст політики, сформулюємо онтологічні принципи політичного життя. *По-перше*, політика має бути відокремлена від бізнесу. (Цей принцип усвідомив ще Платон: «Держава є справедлива, коли три різні за своєю природою стани, що є в ній, займаються кожний своєю справою» [422, с. 125]). *По-друге*, політики мають взяти курс на подолання відчуження, що є економічною й соціально-політичною умовою розбудови особистісної парадигми буття людини. *По-третє*, на місця законодавців і державних посадовців мають претендувати лише діячі особистісного рівня розвитку, спонукувані інтересом нації. Тільки політик особистісного рівня здатен цілісно осмислювати проблеми й діяти в інтересах держави й суспільства. (Л. Штраус зазначає: «Конституційні повноваження мають бути передані <...> шляхетним людям...» [655, с. 179]). *По-четверте*, громадяни як суб'єкти політичної діяльності мають усвідомити, що до політичної діяльності й державної служби можна допускати лише діячів особистісного рівня розвитку, не пов'язаних із бізнесом, а процес виборів не можна цілковито перекладати на механізм демократії, оскільки сьогодні посередня людина перетворила її на засіб маніпулювання свідомістю народних мас. У суспільстві має бути моральний контроль аристократів духу за сферою політичної діяльності. (Фундаментальну думку щодо відносин між політичною й духовною елітами сформулювала О. Забужко: «Без духовної ієрархії – наявності прошарку не просто „еліти“, а *політично незалежної „духовної аристократії“*, визнаної суспільством за *продуцента й носія культурної норми в найширшому розумінні*, – кожне людське суспільство рано чи пізно приречене на крах...» [214, с. 576]). Отже, політичну діяльність, з одного боку, має контролювати духовна аристократія, а з іншого, – соціальна відповідальність лежить на самому суспільстві [689, с. 429–548]. *По-п'яте*, політики мають бути реалізаторами первоначал суспільного буття й ідеї справедливості зокрема. *По-шосте*, організаційною формою реалізації принципів суспільного буття мають бути дискурсивно-комунікативні практики.

На нашу думку, сформульовані принципи сприятимуть розбудові особистісного суспільства. На основі запропонованих теоретичних засад проаналізуємо політичне життя в Україні. Партії

утворені олігархами, спотворюють політичне життя. Олігархи стали «концептуальними персонажами», а політики – їхніми маріонетками. Дії олігархів і їхніх політиків мають усі ознаки політичного неадеквату. Після Революції Гідності ніхто з політиків не виступив з аналізом політичної ситуації, що свідчить, з одного боку, про відсутність у них цілісного мислення, а з іншого, – про те, що вони діють ситуативно. Функцію об'єднання суспільства здатні виконати лише політики й державні діячі особистісного рівня розвитку. Сучасні українські політики й державні діячі протягом незалежного існування Української держави виявилися нездатними забезпечити єдність у суспільстві, що однозначно свідчить про те, що вони не сягають рівня особистості, тому в принципі не спроможні бути концептуальними персонажами.

Отже, можливе повторення кризи з надзвичайно небезпечними й деструктивними наслідками. Дослідники виділяють як об'єктивні, так і суб'єктивні чинники можливої майбутньої кризи. До об'єктивних відносять такі: по-перше, не відбулося очікуваного перезавантаження влади, олігархи залишилися при владі під політичними гаслами європейського вибору й реформ; по-друге, повернення до влади тих, проти кого був скерований Майдан; по-третє, відсутність реформ і поглиблення кризи на фоні зростаючої корупції; по-четверте, суспільний запит на демонтаж олігархічної системи й одночасне її зміцнення з переслідуванням активістів, не згодних з реолігархізацією; по-шосте, надзвичайно м'яка реакція Києва на агресію Москви. Суб'єктивні чинники, що можуть сприяти новій загальнонаціональній кризі: 1) зростання кількості незадоволених «діяльністю» влади; 2) відсутність комунікацій між громадянським суспільством і владою; 3) зростання почуття гідності серед українців, що концентрується у твердженні: «боротьба за визнання» [150, с. 47–48]. Поєднання об'єктивних і суб'єктивних чинників збільшує вірогідність нової загальнонаціональної кризи. Реформування суспільства гальмується відсутністю партії, яка б змогла продовжити боротьбу за реформи. Отже, на часі політики, які мають особистісну Я-концепцію.

Суттєвою умовою трансформації знеособленої парадигми буття людини в особистісну може стати Я-концепція політика особистісного спрямування, яка має синтезувати духовні зусилля нації. *По-перше*, опертя на національну ідеологію. *По-друге*, спонукання інтересом нації є єдиним й абсолютним критерієм, що

дає право на політичну й державну діяльність. Якщо результати попередньої діяльності кандидата суперечать інтересу нації, то це свідчить про те, що рівень його професійного, морального й духовного потенціалу не відповідає політичним претензіям. Нація має усвідомити, що політик, державний діяч, не спонукуваний інтересом нації, рано чи пізно стане злочинцем або припуститься помилок, що дорівнюватимуть злочину. *По-третє*, усі суб'єкти політичного простору є рівноправними учасниками політичної діяльності, що означає тотальну відповідальність за процес і результат життєдіяльності суспільства, але політик і державний діяч мусять нести першочергову відповідальність за результати власної діяльності. Процес оцінювання діяльності політика має відбуватися за відомими наперед критеріями й охоплювати не лише економічні та політичні аспекти, але й моральні. *По-четверте*, діяльність політика не має права виходити за межі моральних норм; якщо політик їх не дотримується, то цей факт необхідно оцінювати як порушення метафізичних основ суспільного буття. *По-п'яте*, у суспільстві має бути накладено моральне табу та сформульовано правові норми на заборону піар-технологій і механізмів маніпулювання свідомістю громадян. Використання політиком і державним діячем піар-технологій є сигналом, що вони не ставляться до електорату як до суб'єкта діяльності, це необхідно оцінювати як моральний злочин. Отож основним засобом діяльності політика особистісного рівня розвитку має бути переконання. *По-шосте*, політик особистісного рівня розвитку мусить бути вихователем народних мас. *По-сьоме*, основною функцією політичного діяча має бути забезпечення єдності нації.

Переструктурувати суспільний хаос у суспільний порядок здатний лише політик особистісного рівня духовного розвитку. Уважаємо, що наведені теоретичні міркування сприятимуть як осмисленню метафізичних та онтологічних основ суспільного буття, так і оздоровленню українського політикуму.

5.5. Відповідальність метафізичних і концептуальних персонажів за формування особистісного начала суспільного буття

Актуальність дослідження проблеми відповідальності зумовлена деградаційними процесами в сучасному світі, й українському суспільстві зокрема. Політична еліта не відчуває відповідальності за буття, а тому продукує безвідповідальні відносини в суспільстві. Проблему відповідальності в соціальній філософії досліджували як зарубіжні філософи (К.-О. Апель, Д. Бьолер, Г. Йонас, Г. Марсель, Ф. Ніцше, Дж. Ролз та ін.), так і українські (О. Гомілко, А. Єрмоленко, Є. Сверстюк та ін.). У сучасній соціальній філософії поняття «відповідальність» визначають як «міру відповідності поведінки особи, групи, прошарку, держави наявним вимогам, чинним суспільним нормам, правилам співжиття, правовим законам» [582, с. 87]. Так, відповідальність можна визначати через відповідність дій суб'єкта чинним нормам. Твердження, що відповідальність формується на підґрунті сталих соціальних норм і відтворюється як на основі певних форм контролю, так і через усвідомлення суб'єктами діяльності своєї суспільної ролі, має право на існування, проте цей підхід не пояснює механізмів формування відповідальності. Чинні суспільні норми фіксують лише сталий момент у відносинах між суб'єктами діяльності, тоді як соціальні відносини – це динамічний процес взаємодії, у якому суттєва роль належить інтересам різних суб'єктів діяльності. Момент єдності у відносинах фіксуємо в понятті «суспільний інтерес». Уважаємо, що діяльність метафізичних і концептуальних персонажів має відповідати суспільному інтересу, адже в іншому разі суспільство приречене на деградацію. Тому наведене визначення відповідальності потребує уточнення, оскільки воно не враховує як моменту єдності між різними суб'єктами діяльності, так і впливу соціальних якостей людини на прийняття відповідальних рішень.

Отже, завданням підрозділу є аналіз проблеми відповідальності метафізичних і концептуальних персонажів українського суспільства на основі висвітлення таких питань: проаналізувати проблему відповідальності в сучасних соціально-філософських теоріях; сформулювати зміст відповідальності метафізичних і концептуальних персонажів; дослідити нагальні суспільні

проблеми, розв'язання яких має стати першочерговим у діяльності метафізичних і концептуальних персонажів.

Спираючись на попередній аналіз, стверджуємо, що будь-яке суспільство існує доти, поки воно у своєму підґрунті має особистісне начало. В умовах Російської й радянської імперії особистісне начало в Україні й механізми його відтворення свідомо знищували. Відродження духовних засад буття української нації передбачає реалізацію пріоритету особистості в усіх сферах суспільства. Водночас, як доводить практика, далеко не всі суб'єкти діяльності здатні бути відповідальними. Сьогодні простежуємо бездіяльність еліти, за яку вона мусить відповідати. Так, кожен громадянин вільний обирати: чи бути суб'єктом діяльності, чи залишитись пасивним і бездіяльним, але і в першому, і в другому випадках кожен несе відповідальність за свій вибір перед суспільством і власною совістю. Діяч, який здатен конструктивно впливати на перебіг подій, що склалися в тій чи тій сфері суспільного життя, але відчужується від виконання власних обов'язків, має нести відповідальність за його бездіяльність. (Для довідки зауважимо, що таких осіб у Стародавній Греції називали «ідіотами» [648, с. 91]). Отже, свобода вибору автоматично накладає відповідальність, і кожен суб'єкт, усвідомлює він чи ні, несе відповідальність. Як уже було зазначено, взірцем відповідальності в суспільстві мають бути філософи, але вони, на жаль, ще не відчували своєї особистісної відповідальності за стан справ в Україні. А втім і суспільство ще не зрозуміло, у чому полягає відповідальність філософів, істориків, науковців, митців, психологів, освітян.

Досліджуючи проблему відповідальності, А. Єрмоленко акцентує увагу, що є два її види – «за щось» і «перед кимось» [210, с. 169]. Перше значення має монологічний сенс, це відповідальність людини за свої вчинки та продукти власної діяльності; друге має комунікативний смисл, під яким розуміють відповідальність перед людиною й суспільством. Уважаємо, що індивід має нести і монологічну, і комунікативну відповідальність, адже в першому випадку він відповідальний за продукти власної діяльності, а в другому – за суспільні відносини. Безумовно, монологічна і комунікативна відповідальності органічно поєднанні. Комунікативна відповідальність неможлива без монологічної, як і навпаки. А. Єрмоленко доходить висновку, що відповідальність

пов'язана з «волею до взаємності» [211, с. 81]. Але звідки може взятися воля до взаємності? Уважаємо, що вона безпосередньо залежить від ступеня духовного розвитку людини.

На основі метафізичної теорії особистості та запропонованого суб'єкт – об'єкт – суб'єктного методологічного підходу (див. підрозд. 5.1) уточнімо проблему: хто здатний, а хто не здатний до відповідальності? Уважаємо, що до відповідальності здатний лише суб'єкт, спонукуваний у своїй діяльності інтересом суспільства, хто відчуває єдність із суспільством. Індивід, не керований суспільним інтересом, не спроможний до відповідальності. Ці твердження корелюються з висновками Г. Марселя, що відповідальність є прямою ознакою особистості, а її формування органічно пов'язано з моральними якостями людини [365, с. 27–28].

Загалом фахівець має нести відповідальність за предметний і комунікативний складники: за виробництво предмета споживання й відтворення суспільних відносин. Продукт споживання, що рухається від продуцента до споживача, утворює певну структуру відносин, у яких можна виділити екологічний, технологічний, економічний, політичний, правовий, моральний і світоглядний складники. За кожен із них фахівець має нести відповідальність. Конкретизуємо ці роздуми: хто й за що має відповідати в умовах дискурсивно-комунікативних практик. Предметом і продуктом діяльності філософа є система понять, яку необхідно покласти в основу комунікації. Заперечення пріоритету духовного скерувало розвиток гуманітарних наук до знеособленого начала: розвиток суспільства набув стихійного характеру. Це сталося тому, що людина порушила онтологічні засади буття. Модерна й постмодерна епохи здійснили контрреволюцію, проголосивши пріоритет матеріального, який реалізовує посередня людина. Суспільство має керуватися пріоритетом духовного, що означає таке: системі філософських понять належить пріоритет перед соціально-економічними поняттями. Зрозуміло, що продуцентом філософських понять може бути лише чистий філософ, а їх реалізаторами – історик, митець, науковець психолог, освітянин і політик; саме вони несуть відповідальність за комунікативний складник. Отож науковці й інженери відповідальні за предметний складник людських відносин, а філософи, історики, психологи – за комунікативний; психологи разом з освітянами – за розвиток людських здібностей.

Суспільні суперечності та проблеми концентруються навколо відносин матеріального й духовного та принципів суспільного буття: свободи, ієрархії, рівності й справедливості. Історичний досвід доводить, що в умовах пріоритету матеріального над духовним первоначала буття спотворені: посередня людина маніпулює ними, а якщо реалізовує, то лише з позиції власної вигоди, яку видає за суспільний інтерес. Посередня людина, проголосивши пріоритет матеріального, створила передумови, щоб політики стали «концептуальними» персонажами, які змагаються в популізмі: хто швидше й більше надасть матеріальних благ електорату, але насправді нехтують інтересами людини, суспільства й держави. Політична діяльність сучасних українських політиків відбувається на основі вигоди (економічної, політичної, правової, світоглядної), тому можемо стверджувати, що вона має знеособлений характер. Отож є глибинний аспект проблеми відповідальності – це метафізична відповідальність філософа за систему понять, на основі якої здійснюється життєдіяльність суспільства.

Зрозуміло, що настанова на пріоритет духовного потребує нових метафізичних і концептуальних персонажів. Пріоритетними завданнями для метафізичних і концептуальних персонажів у сучасному українському соціумі є, по-перше, реалізація пріоритету духовного над матеріальним; по-друге, процес розбудови громадянського суспільства передбачає різновекторну діяльність: від пробудження національної свідомості до формування правового поля для взаємодії громадянського суспільства і влади; по-третє, зміцнення й поширення комунікативних практик в суспільстві. Отож модернізація соціуму залежить передусім не від матеріально-технічних чинників, економічних реформ чи кадрових рішень, а від інтелектуального, морального й духовного рівня розвитку інтелектуальної еліти й філософів зокрема. Тому переконані, що метафізичні й концептуальні персонажі українського соціуму мають взяти на себе відповідальність за те, щоб у суспільстві утвердився пріоритет духовного над матеріальним і розвивалися комунікативні практики.

Пріоритет духовного над матеріальним означає, що людина мусить перш за все дотримуватися первоначал буття, етико-моральних норм і суспільного інтересу. Установка на пріоритет духовного над матеріальним створить передумови для вирішення

соціальних проблем, а також сприятиме розбудові громадянського суспільства, зменшенню політичної напруженості між різними гілками влади та суб'єктами суспільних відносин, формуванню соціального капіталу, спрямовуватиме людину до подолання екзистенційного вакууму. Отже, визнання пріоритету духовного над матеріальним висуває на перший план проблему метафізичної відповідальності філософів за його реалізацію.

Вагомий внесок у відродження місця й ролі філософа у формуванні особистісного начала суспільного буття здійснив Ж. Маритен. Так, осмислюючи проблеми ХХ ст., він наполягає на необхідності відродження моральної (практичної) філософії, метою якої має бути відновлення ідеалів людського буття [357, с. 22]. Ж. Маритен наполягає на тому, що філософ має довести суспільству, що прийшов час в основу розв'язання суспільних проблем покласти персоналізм, і висуває ідею персоналістичної демократії [357, с. 12]. Уважаємо, що формою персоналістичної демократії є дискурсивно-комунікативні практики. Останні є тією формою суспільного буття, які дозволяють підтримувати духовну напругу в суспільстві й спонукати людину до особистісного розвитку. Суспільство потребує філософів, які б своїм способом життя надавали пересічній людині наочний взірець особистісного буття.

В умовах пріоритету матеріального політики є концептуальними персонажами. В умовах пріоритету духовного їхнє становище не може бути пріоритетним. Нездатність політиків бути концептуальними персонажами вимагає шукати їм заміну. Платон першим зрозумів, що філософи мають бути метафізичними персонажами суспільного буття. Ф. Ніцше успадкував погляди Платона щодо пріоритетної ролі філософів у суспільстві й першим у новоєвропейській філософії став писати про відповідальність людини й філософа за буття. На його думку, безвідповідальність людини за власне життя досягла абсолютної межі [394, с. 64, 107]. Функція відповідальності, – за висновками Ф. Ніцше, – раніше лежала на аристократії, яка відчувала себе змістом буття [395, с. 155]. На жаль, аристократія втратила авторитет. У цих умовах Ф. Ніцше покладає відповідальність на філософа й називає його «велетнем відповідальності» [395, с. 58], який має визначати ієрархію цінностей [392, с. 222]. Ф. Ніцше надзвичайно вимогливо ставиться до людини. Він наполягав на тому, що людина має бути відповідальною не лише за результати власних дій, свої вчинки, але

й за власну духовну сутність [394, с. 63], хоча водночас усвідомлював, що людина не хоче бути відповідальною, а тому зростає роль філософів і провідників. Ф. Ніцше доводить, що філософ мусить бути уособленням пріоритету духовного над матеріальним, відповідальним за поняття, теорії, концепти, які обґрунтовує, на яких розбудовується та чи та система буття. Відповідальність за здібніння людини Ф. Ніцше покладає на філософів нової генерації, які мають навчити людину сприймати себе, як продукт власної діяльності, «дивитись на своє майбутнє як на свою волю, як на щось залежне від людської волі <...> і цим покласти край страхітливому пануванню безглуздя й випадковості, яке досі називали „історією” (безглуздя „більшості”)...» [395, с. 93], проте цей час ще не прийшов і не з'явилося нової генерації філософів, отож, нікому скеровувати пересічну людину до особистісного буття.

Е. Гуссерль був одним із небагатьох філософів початку ХХ ст., хто відчував відповідальність за буття. Він писав, що філософ має виконувати в людській спільноті функції архонта [158, с. 83], але для цього в нього має бути розроблена система понять і цінностей, а, головне, він має бути уособленням тієї системи цінностей і понять, яку пропонує. На жаль, постмодерні філософи не змогли встояти перед спокусами знеособленого буття. Вони капітулювали перед відповідальністю, яка лежала на філософії від самого початку її зародження. Причина – вичерпалося особистісне начало суспільства, як результат – зникла відповідальність за буття. С. Дацюк слушно зауважує, що філософи матимуть шанс на відродження лише тоді, коли поєднають своє особисте життя з долею світу. «Лише поєднавши себе з цілим світом, лише передбачаючи долю цілого світу, лише передчуваючи ризики й небезпеки світових тенденцій, філософ виявляється філософом. Лише в спробі такого чуттєвого злиття – особистої долі філософа й долі світу – справжня філософія видається можливою» [169, с. 32]. Філософи мають зрозуміти, що вони творять соціум як поняттями, які через ідеологічні установки впливають на суспільне життя, так і своїм способом життя. Постмодерні філософи не усвідомили того, що вони своїм способом життя мають відповідати своїм теоріям.

Досліджуючи зв'язок філософії і політики, дослідники висновують, що постмодернізм був винаходом самих філософів, які злякалися неадекватного використання політиками філософських

теорій, а тому створили таку філософію, яка стала аморфною щодо політики. Цю ситуацію понятійної й моральної невизначеності використовує посередня людина в маніпулятивних технологіях та інформаційних війнах. Для самих філософів це обернулося тим, що вони остаточно втратили свій статус у суспільстві й пріоритет перейшов до політиків.

Я-концепція сучасного філософа загалом, й українського зокрема, в період незалежності формувалася під впливом ідей постмодернізму. У цьому контексті С. Дацюк ставить завдання перед філософами – «перевершити ідеалізм» [169, с. 39] у його філософській і соціально-політичній продуктивності. Філософ має слідувати за адекватним уживанням філософських ідей тими, хто намагається творити комунікацію в суспільстві. Поняття – це онтологічна основа суспільного буття. Їх девальвація тягне за собою деградацію суспільства. На жаль, цієї взаємозалежності між Словом і суспільною практикою філософія, на відміну від християнської релігії, не зрозуміла. У цьому контексті надзвичайно продуктивними та своєчасними є роздуми С. Дацюка про відносини філософів і політиків. На основі ідеї Г. Щедровицького про колективну мислєдіяльність, він виділяє в єдиному процесі соціальної взаємодії три складники: мислення – комунікація – діяльність. Рівень мислення – це індивідуальна мислєдіяльність «чистого» філософа, який формує систему понять. На етапі дискурсу відбувається перехід від індивідуального мислення до колективного, тобто філософський текст стає предметом колективного осмислення. Цей етап потребує філософів-інтерпретаторів («філософознавців»), які доносять думку до учасників дискурсу. У цьому процесі філософ-інтерпретатор виконує функцію модератора: його завдання – організувати адекватне сприйняття філософських понять учасниками дискурсу. До осмислення філософського тексту мають долучитися історики, психологи, науковці, митці й освітяни як повноправні учасники колективної мислєдіяльності-дискурсу. Результати дискурсу мають бути сформульовані у формі ідеологічних установок. Після цього настає час ідеологів і політиків. Вони через ідеологеми доводять до мас філософські ідеї й мобілізують їх на соціальну активність. Роздуми про взаємодію філософів як метафізичних персонажів та істориків, психологів, митців, освітян як концептуальних персонажів і політиків у контексті дискурсивно-комунікаційних

практик корелюють із висновками Д. Белла про те, що осьовим принципом політичної системи є співучасть [44, с. 16].

З позиції ідеальної схеми мислєдїяльностї С. Дацюк аналізує соціальну дійсність і висновує: по-перше, як у європейському, так і в українському суспільстві не існує справжньої філософії; по-друге, відсутній тандем «чистий» філософ – філософ-інтерпретатор, оскільки філософи перетворилися на інтерпретаторів минулого; по-третє, немає зв'язку філософ-інтерпретатор – політик (філософи не цікавляться політикою, а політики філософією); по-четверте, політики присутні виключно у сфері соціальної взаємодії й займаються популізмом, від чого реальність перетворюється на хаос [169, с. 124–126]. Висновки С. Дацюка потребують певних доповнень. Якщо в суспільстві бракує справжньої філософії, то суспільство й політики не отримують відповідей на нагальні проблеми, що спричиняє подальшу деградацію: політики стають «концептуальними персонажами», а точніше, перетворюються на демагогів і маніпуляторів, а реальність – на хаос. Між філософом-інтерпретатором і політиком слід помістити концептуальних персонажів, які сприятимуть адекватному розумінню змісту дискурсу та назрілих трансформацій. Політики в цій «схемі» шукатимуть необхідні засоби для реалізації цілей сформульованих метафізичними персонажами.

Уважаємо, що комунікативна практична філософія дозволяє обґрунтувати пріоритетне положення філософа в суспільстві. Йому мусить належати метафізична влада, що принципово відрізняється від політичної. Якщо остання має бути демократичною, то метафізична – аристократичною, оскільки здатність свідомо оперувати ідеями, категоріями й поняттями не є загальною. Ця відмінність ґрунтується на принциповій різниці сфер діяльності: об'єктом метафізичної влади є ідеї та поняття, на основі яких мають свідомо прийматися соціально-політичні рішення, а об'єктом політичної влади – предметний складник і суспільні відносини, що стосуються всіх суб'єктів соціального простору.

Висновки до розділу 5

Подолання стану знеособленого буття потребує метафізичних і концептуальних персонажів. Філософи мають відродити принцип духовної ієрархії і все назвати своїми іменами: «Хто є хто за своїм

духовним потенціалом», а також узяти на себе відповідальність за відновлення особистісної традиції. Необхідно, щоб метафізичні й концептуальні персонажі стали духовним ядром нації – механізмом, що забезпечуватиме вихід із кризи. Змістом їхньої діяльності в громадянському суспільстві має бути формування дійсності за законами розуму: створення світоглядних, моральних, правових, соціально-політичних, економічних передумов для розвитку особистісного потенціалу людини.

В умовах майже тотальної деградації й безвідповідальності, надзвичайного ускладнення соціуму та відносин людини з природою виникла проблема відповідальності філософів, істориків, науковців, психологів, педагогів, освітян за теорії й поняття, які вони висувають. Це суттєво підвищує вимоги до якості філософських, історичних, психологічних та педагогічних теорій і понять, на основі яких має здійснюватися дискурс.

Філософ як метафізичний персонаж повинен уособлювати єдність сутності та існування. Йому має бути притаманне почуття особистого обов'язку за відтворення пріоритету духовного над матеріальним, відродження особистісного начала на основі власного способу життя. Масштаб мислення філософа залежить від того, що він кладе в основу метафізики як учення про первоначала. Автор цих рядків за первоначало буття визнав особистість як людину вищого ступеня духовного розвитку. Філософ як перший серед рівних своїм способом життя має доводити, що він є уособленням особистісних цінностей і змістом буття. Пріоритетне становище філософа в суспільстві – це метафізична основа життєдіяльності людської спільноти в умовах глобальних змін. Відповідальність філософа в процесі розбудови громадянського суспільства в Україні полягає, по-перше, у доведенні до суспільної свідомості, що пріоритет духовного над матеріальним є необхідною умовою життєдіяльності суспільства, а особистість є субстанцією; по-друге, у визначенні, яка тенденція переважає: особистісна чи знеособлена; по-третє, у пошуку механізмів відтворення особистісного начала; по-четверте, в ініціюванні дискурсу щодо визначення первоначал суспільного буття та шляхів його реалізації.

Філософ у своїй діяльності потребує допомоги й підтримки концептуальних персонажів. Так, історики мають на історичних прикладах пояснювати громадянам смисл як минулих, так і сьогоденних подій. Їхня відповідальність полягає в тому, що вони

мають на історичних прикладах донести до свідомості народних мас метафізичний закон: «Особистість – принцип буття». Іншої умови буття не існує: є особистість – є нація й держава, немає особистості – немає нації й держави. На основі історичних порівнянь історики мають пояснювати, що проблеми й кризи утворює здебільшого посередня людина, а розв'язують їх лише особистості. У сьогоденних українських умовах політичні лідери зазвичай набувають вигляду особистості, мімікрують. Історик має сприяти розкриттю цієї мімікрії. Драма українського суспільства періоду незалежності полягає в тому, що політичні діячі лише маскуються під особистість, не маючи відповідних здібностей. Історик має пояснювати громадянам, що вони не мають розмінюватися на обіцянки політиків-популістів. Отож роль і функція історика в сьогоденних реаліях й українських зокрема полягає в тому, щоб роз'яснювати народним масам на історичних прикладах дійсні спонукання тих чи тих політичних і державних діячів, розкривати смисл історичних подій у контексті боротьби знеособленого й особистісного. Історик як концептуальний персонаж має нести відповідальність за систему понять, на основі якої трактують національну історію, за розуміння народними масами історичних подій і рівень історичної зрілості нації. (Докладніше про роль історика як концептуального персонажу див. [707]).

Науковець має бути відповідальним за систему понять, на основі якої здійснюється взаємодія людини з природою. Без урегулювання відносин людини з природою реалізація цінностей особистісного буття неможлива. Науковець сприяє трансформуванню матеріального виробництва в різновид духовного.

Із психолога розпочинається процес свідомого формування в суспільстві особистісного начала. Психолог має розробити теоретичні та практичні механізми виховання особистісного начала в людині й суспільстві. Без цих механізмів суспільство залишатиметься знеособленим. Психологи повинні взяти на себе відповідальність за створення особистісної атмосфери в громадсько-політичному житті, закладах освіти, на виробництві, доводити, що пріоритет духовного над матеріальним та метафізична теорія особистості є закономірним результатом розвитку культури. Психолог має бути втіленням особистості, спостерігаючи за життям якого, пересічна людина зможе повірити в реальність особистісного життя.

Освітняни несуть відповідальність за трансформацію знеособленої моделі навчально-виховного процесу в особистісну. Особлива відповідальність лежить на викладачах суспільних наук, які мають їх викладати з позиції пріоритету духовного над матеріальним, української ідеї, національних цінностей, інтересів і метафізичної теорії особистості.

Митець перекладає абстрактні ідеї філософа, трактування історика на художні образи, що сприятимуть пробудженню в людині особистісного начала й національної свідомості, засвоєнню цінностей особистісного буття та спонукатимуть її до свідомої громадсько-політичної діяльності. Митець має нести відповідальність за емоції й почуття, які він породжує в людині, за напрям, у якому скеровує її розвиток.

Отже, метафізичні й концептуальні персонажі утворюють духовний стрижень громадянського суспільства. Їхня діяльність є тим механізмом, який забезпечуватиме вирішення суспільних проблем і кризових ситуацій; разом із громадськістю вони контролюватимуть діяльність політиків і високопосадовців в інтересах української нації. Відповідальність концептуальних персонажів – це відповідальність за адекватне використання філософських понять, на основі яких здійснюються дискурс і подальша комунікація. Наявність у суспільстві метафізичних і концептуальних персонажів – це запорука відродження цивілізації, й української нації зокрема. Метафізичні й концептуальні персонажі несуть відповідальність за формування національного інформаційного простору для подолання політичного, ментального розколу українського суспільства. Інформаційний простір має бути особистісним: забезпечувати формування й розвиток особистісного начала в суспільстві.

Роль політика в процесі трансформації знеособленої парадигми буття в особистісну полягає в забезпеченні правових, політичних умов у реалізації ідеї особистісного буття; мобілізації громадян на реалізацію української ідеї; у налагодженні конструктивного діалогу між громадськими організаціями та державою. Діяльність політиків має ґрунтуватися на висновках метафізичних і концептуальних персонажів.

ВИСНОВКИ

Монографію варто розуміти як роздуми на тему: особистість є альфа й омега суспільного буття. Сучасна криза людського суспільства, й українського зокрема, – це світоглядна криза, що пов'язана з відсутністю первоначал суспільного буття. Людина опинилася в полоні *мати* й *володіти*. Це призвело до того, що посередня людина стала «первоначалом», реалізовує пріоритет матеріального й розбудувала знеособлену парадигму буття, як наслідок, людство опинилося в стані антрополого-глобальної катастрофи. Нехтування метафізичними основами буття знайшло відбиття в концепті «кожна людина – особистість», який сьогодні ввійшов у колективну свідомість і підсвідомість, але не відповідає ані потребам удосконалення людини, ані потребам збереження життя й має деструктивний характер. Першим кроком до подолання хибних уявлень може стати філософський дискурс щодо первоначал суспільного буття та принципу духовної ієрархії. Перспективи цього дискурсу вбачаємо в таких положеннях. По-перше, відроджується ієрархічний підхід до розуміння духовної сутності людини й ідеал досконалої людини; по-друге, гуманітарні науки отримують методологічний апарат для поглибленого розуміння сутності людини, її спонукань до діяльності, свідомого розвитку її духовного потенціалу; по-третє, з'являється філософсько-методологічне підґрунтя для переосмислення парадигми розвитку людини й суспільства. Зміна світоглядних основ буття пов'язана з проблемою легітимації. Без легітимації цього принципу вийти зі стану кризи неможливо, оскільки закони розвитку буття й історії перебувають не в соціально-економічній, а в моральній і духовній сферах.

Проект модерну закінчується крахом твердження: «Мислю, отже, існую». Більш достовірні уявлення про можливості людського мислення сформулював М. Гайдеггер: людина ще не почала мислити. Невдача проекту модерну доводить потребу з'ясувати метафізичні основи буття, відродження яких можливе лише через відродження ідеї особистості. На жаль, наявні проекти майбутнього суспільства (інформаційне суспільство, діяльнісне суспільство, добре організоване суспільство, ноосуспільство, суспільство четвертої хвилі та ін.) не враховують потреби в метафізичних основах суспільного буття.

Принцип духовної ієрархії проходить через всю історію світової філософії й релігійної думки: він мав легітимний характер, хоча, безумовно, між принципом та існуванням завжди є різниця. Посередня людина відчувала свою духовну й інтелектуальну неповноцінність, тому закономірним є неприйняття нею цього принципу. Найглибші підвалини метафізики як науки про первоначала пов'язані з ступенями духовного розвитку людини. Саме цей зв'язок є причиною того, що метафізика в усі часи була предметом критики.

Доведено, що пріоритет духовного над матеріальним органічно притаманний українській філософській традиції і був підґрунтям життєдіяльності української нації. Це дратувало наших сусідів, але вберігало Україну від руйнації в умовах, коли українці не мали державності. Тому не дивно, що ідея відродження особистісного начала буття народилася в Україні. Це нова парадигма буття як для окремої людини, людської спільноти, так і для України. Пріоритет духовного над матеріальним має отримати легітимний характер. Це дозволить переосмислити зміст принципів свободи, рівності, справедливості й наповнити їх новим змістом. Усвідомлюємо, що нав'язати нові принципи неможливо, якщо відсутнє відповідне підґрунтя. Реформування буття повинне мати цілісний характер. Пріоритет духовного сприятиме втіленню в життя принципів свободи, ієрархії, рівності та справедливості, що допоможе реалізувати ідею належного. Відродження первоначал буття також сприятиме метафізичному очищенню людини та світу та парадигмальним змінам буття. Вищі принципи (пріоритет духовного над матеріальним, цінності особистісного буття, установка на належне та ін.) мають стати пріоритетними щодо матеріальних цінностей, а причинно-наслідкові природні зв'язки (нижчі форми детермінації) мають бути підпорядковані телеологічним зв'язкам – потребам духовного розвитку людини.

Подолання кризових ситуацій в історії пов'язане з ідеєю героя, особистості, яка здатна відмовитися від власної вигоди й діяти в інтересах роду, держави й суспільства. Ієрархічний підхід до розуміння людської сутності – залежна людина, посередня, особистість і геній – притаманний китайській, античній, середньовічній християнській, арабській, модерній європейській філософії. Отож сутність людини не залежить від філософських і соціокультурних особливостей епохи. Ідея особистості як духовної

й досконалої людини, народженої в лоні християнства, що своїми джерелами сягає Євангелія, суттєво впливала на європейське соціальне й духовне життя. Ідею особистості почали усвідомлювати апостол Павло, Отці Церкви: Г. Богослов, А. Августин, Т. Аквінський та ін. мислителі. Її було втілено в образі Бога й у світоглядному законі: «Особистість – принцип буття». Протягом людської історії роль і значення особистості зростає, проте епохи модерну й постмодерну спотворили ідею особистості, було сформульовано «гуманістичний» концепт: «кожна людина – особистість» – усі відразу й без будь-яких зусиль стали особистостями. За його допомогою посередня людина легітимізувала свої претензії на владу, але це дорого обходиться людству: спотворено всі цінності людського буття. Подолати сучасну світову духовну кризу, зокрема й кризу українського суспільства, можливо лише на основі відродження пріоритету духовного, принципу духовної ієрархії та ідеї особистості як людини, спонукуваної інтересом цілого. Принцип духовної ієрархії має набути статусу метафізичного закону, на його підставах повинен здійснюватися розвиток людини й суспільства. Значущість людини має визначатися рівнем її духовного розвитку й рівнем розвитку її здібностей.

Метафізична теорія особистості не заперечує принцип гідності, утілений у концепті «кожна людина – особистість», але доводить, що його може бути реалізовано в умовах дії світоглядного закону: «Особистість – принцип буття». Таке поєднання двох принципів зможе задовольнити вимоги як здорового глузду, так і практичного розуму І. Канта. Для життя однаково необхідний світоглядний закон «особистість – принцип буття» і гуманістичний принцип «кожна людина – особистість». Їх поєднання дозволить зло підпорядкувати розумному й благому началу. Вища істина не відміняє земної природи, а орієнтує на подолання знеособленого як у собі, так і в суспільстві та творення добра й любові.

Запропонована теорія особистості створює методологічні передумови виходу з кризи знеособленого буття, закладає підґрунтя для якісно нових соціально-філософських і психолого-педагогічних досліджень, отож утворює теоретичні засади нової – особистісної парадигми буття людини. Метафізична теорія особистості – символічна. Відомо, що символи сприяють розумінню абсолютних цінностей. Теорія особистості принципово

змінює суспільну атмосферу, оскільки все називає своїми іменами: хто є хто і що є що, – відтак сприяє подоланню суперечностей.

Метафізична теорія особистості здатна на основі рефлексії відродити в людини прагнення до пізнання себе, удосконалення, а тому може бути тим компасом, що указує людині напрям розвитку. Ідея особистості дозволить людині «мандрувати» від темних глибин до найвищих вершин власного й людського «Я», а тому є шляхом до самопізнання й самовизначення. Отож принцип духовної ієрархії й поняття особистості мають універсальне значення, а тому можуть бути покладені в нормативне розуміння філософської антропології.

Екзистенційна порожнеча, яка охопила людство, змушує відродити й поставити на порядок денний ідею ступенів духовного розвитку людини, що потребує вийти за межі власної природи та стати на шлях удосконалення. Такий крок під силу людині, оскільки її суть полягає саме в незадоволеності собою та прагненні до вдосконалення. Незавершеність людини потребує ідеалу. Метафізична теорія особистості надає людині такий ідеал і спонукає до внутрішньої й зовнішньої діяльності.

Чому жодна філософська система до цього часу не наважилася покласти ідею особистості як первоначала в основу метафізики й суспільного буття? Ідея особистості ґрунтується на принципі ієрархії, який веде від онтологічної істини – *що є істина* – до метафізичної – *хто є істина!* Буття може забезпечити лише особистість, віродивши світоглядний закон: «Особистість – принцип буття». Невизнання цього закону означає життя в чуттєвому світі (небуття), що обґрунтовано концептом: «Кожна людина – особистість». Отож ідея особистості як первоначала не відповідає постмодерній філософії й уявленням посередньої людини. Усвідомлюємо, що суспільство поки що не готове сприйняти пріоритет духовного над матеріальним та метафізичну теорію особистості. Цю суперечність слід розуміти як суперечність між сутністю та існуванням. Суспільство і його еліта опинилися в стані інтелектуальної й духовної кризи, вихід з якої в усі часи знаходять особистості, які концентрують у собі духовні надбання людства.

Уважають, що європейська культура за начало визнала буття. Насправді це не так. Буття означає, що в суспільстві панує належне, тобто пріоритет належить особистості, досконалій людині, проте

освіченій і досвідченій людині зрозуміло, що це не так. Слід визнати, що пріоритет в Європі й у світі належить посередній людині. Знеособлена парадигма буття, «освячена» концептом «кожна людина – особистість», є втіленням ніщо. Поділ буття на особистісне та знеособлене – це поділ на буття та ніщо. Особистісне буття самодостатнє, оскільки має в собі всі умови для існування, усі можливості та здібності для повноцінного життя, тоді як знеособлене нездатне самотійно існувати, воно живе завдяки досягненням особистості. Особистість – це справжнє автентичне буття, а тому вона є безумовним первоначалом буття, натомість знеособлена людина не має підстав для самотійного буття. Без особистості буття перетворюється на ніщо – знеособлене існування. Особистість – це єднальний центр буття в часі й просторі, його метафізична основа, яка має внутрішню тенденцію до діяльності через самовираження, проте останнє не є самоціллю, а є діяльністю заради інших. Особистість є втіленням буття, а посередня людина – носієм небуття. Особистість – це водночас субстанція і процес, але така субстанція, яка змінюється за формою, залишаючись незмінною за суттю.

До сьогодні між релігією, філософією й наукою відбувається конфронтація за трактування первоначал. Визнання принципу духовної ієрархії та ідеї особистості як досконалої людини може стати спільною «територією», яка задовольнить релігію, філософію й науку, мобілізуючи їх на подолання зовнішнього та внутрішнього хаосу. Пріоритет особистості – це не забаганка автора монографії, а нагальна потреба буття, єдина можлива відповідь на історичний виклик, перед яким опинилася людська спільнота, й зокрема українська нація. Знання про первоначала буття й метафізична теорія особистості є законом функціонування суспільства в умовах глобалізації, підґрунтям справедливого суспільства.

Ідея особистості, сформульована на принципі духовної ієрархії, є логічним розвитком метафізики й суспільного буття, здатна гармонійно організувати взаємодію різних форм суцього. Інтелектуальний рух за відродження принципу духовної ієрархії не означає скасування концепту «кожна людина – особистість», а надає йому новий поштовх для розвитку. Особистість є началом і кінцем, підґрунтям і метою суспільного буття, що поєднує принципи свободи, духовної ієрархії, рівності, справедливості й

відповідальності за буття. Метафізика особистісного буття має стати основою планетарного способу буття.

Ідея двох парадигм буття людини має давню історію. Історики, культурологи свою роль виконали: вони на емпіричних дослідженнях довели, що є дві форми буття, які поставали під різними поняттями й образами. Метафізична теорія особистості теоретично пояснює причини існування двох форм буття людини й суспільства. В умовах пріоритету матеріального пріоритет належить посередній людині, натомість в умовах пріоритету духовного утворюватимуться об'єктивні підстави для формування особистості. Суспільне буття – це вияв ментального потенціалу панівного типу людини. Суспільство має навчитися цілеспрямовано відтворювати особистісне начало. Визнання за особистістю останньої реальності означатиме революцію в усіх сферах буття та свідомості. Закон «Особистість – принцип буття» слід розглядати як реалізацію платонівської ідеї блага, тоді як концепт «кожна людина – особистість» обґрунтовує панування знеособленого, пріоритет існування перед сутністю. «Особистість – принцип буття» і «кожна людина – особистість» – це два начала буття, між якими відбувається безперервна боротьба. Перший є втіленням порядку, а другий – хаосу. Втіленням небуття є знеособлена форма життєдіяльності людини, у якій пріоритет належить матеріальному, а реалізує його посередня людина. Кожна людина є учасником цієї боротьби й філософи насамперед.

Свої уявлення про особистісне буття християнство сформулювало в догматі Святої Трійці: Іпостасі рівні, кожна з них є Бог. Св. Трійця втілює ідею органічної єдності принципів субординації й координації, ієрархії й рівності, єдності й багатоманітності. Іпостасі не конфліктують, а взаємно доповнюють одна одну. Сформулювавши догмат Св. Трійці, християнство запропонувало вірець і символічну систему образів для розуміння взаємовідносин між державою, громадянським суспільством і людиною. Уважаємо, що соціально-філософські ідеї, що містяться в догматі Св. Трійці, можуть стати методологічним підґрунтям для реформування суспільства, українського зокрема. Між державою, громадянським суспільством і суспільною думкою має бути чітка координація на зразок симфонії. У кожній державній, громадській структурі свої функції, але місія одна – створити умови для вдосконалення людини до особистісного рівня. У суспільстві не

може бути частин: усі суб'єкти діяльності рівні, але в кожного свої обов'язки та права. Суспільне буття повинне розбудовуватися на органічній єдності принципів субординації й координації, духовної ієрархії й демократії, що має бути інтегровано в принципі справедливості.

Розвиток і реалізація особистісного начала – це смисл і мета історії. Поки що цей смисл має неусвідомлюваний характер і не став смислом для нас. «Смислом» для більшості людей є знеособлене в різноманітних формах, яке у своєму розвитку дійшло межі й стало загрозою для буття. Подолання знеособленого – це загальна проблема людства, що стоїть перед кожною нацією й людиною. В Україні особистісне начало знищували відтоді, як вона потрапила під вплив Московії. Ігнорування проблеми особистісного начала означатиме для українського суспільства й держави деградацію, а можливо й зникнення з політичної карти світу.

Межа між знеособленим та особистісним у людині проходить через спонукання: вигода – інтерес, а в суспільстві – через визначення пріоритету: матеріальне чи духовне. Людина й суспільство утворюють єдність. Ця єдність може ґрунтуватися на пріоритеті матеріального, тоді це буде знеособлена парадигма буття, а може на пріоритеті духовного, тоді це буде особистісна парадигма буття людини й суспільства. Поки що життєдіяльність людства здійснюється в умовах знеособленої парадигми буття людини, суперечності між сутністю та існуванням досягають максимуму, що проявляється як у внутрішніх кризах (екзистенційний вакуум), так і в зовнішніх (постійні війни, антрополого-глобальна катастрофа). Особистісне суспільство визнає значущість існування, проте орієнтує людину на досягнення своєї сутності. Смисл історії трактуємо як реалізацію ідеї особистості. Пріоритет духовного на практиці означатиме пріоритет школи й виховання.

Ідеал особистісної парадигми буття – свобода утвердження особистісних цінностей, визнання людської гідності, духовного вдосконалення, справедливості, пріоритету *бути* над *мати*, натомість «ідеалом» у знеособленій парадигмі буття є *мати* й *володіти*. Розвиток людської спільноти на основі пріоритету матеріального вичерпаний, тому пріоритет духовного стає нагальною потребою. Конститутивним моментом єдності *бути* й *мати* є особистість. Таке органічне буття можливе за умов зміни

механізмів детермінації. Людство має відмовитися від матеріалістичної детермінації й перейти до телеологічної.

Пріоритет духовного над матеріальним і метафізична теорія особистості надають можливість підійти до переосмислення змісту й періодизації історії й усвідомити її смисл. Концептуальні положення щодо сутності історії й буття з позиції метафізичної теорії особистості конкретизуємо в таких твердженнях. По-перше, особистість є субстанцією історії й буття, метафізичним персонажем, бо вона знаходить відгуки на історичні виклики, формулює нові форми життєдіяльності, здатна вести за собою народні маси. Особистісне начало – це та «клітинка», первоначало буття, без якої буття деградує й перетворюється на небуття. Змістом історії є особистісне начало, а змістом небуття – знеособлене начало (посередня людина). По-друге, буття – це постійне утвердження особистісного начала шляхом знаходження відгуків на виклики історії. По-третє, розвиток особистісного начала – це смисл і мета історії. По-четверте, онтологічним змістом історії є трансформація суспільних структур у напрямі до утвердження цінностей особистісного буття. Отож, історія має єдине походження та єдиний напрям розвитку: від знеособленого до особистісного. Визнання особистісного начала стрижнем суспільного буття дозволяє стверджувати, що вирішальну роль в історії відіграють не економічні чинники, а духовні, тобто ідея особистості втілює в собі начало, мету, механізм реалізації мети і є критерієм істини. Отож історія й суспільне буття розвиваються відповідно до сутності людини. У суспільстві має бути начало, яке б містило всі умови для його функціонування як цілого. Таким началом є закон: «Особистість – принцип буття». У сучасному світі присутній парадокс: під виглядом концепту «кожна людина – особистість» панує посередня людина, а людство живе в умовах, створених цим типом людини для власної вигоди. Заради тимчасової вигоди посередня людина знищує підстави природного й духовного буття.

За законом А. Дж. Тойнбі (що перевірений історією), держави й суспільства здатні до розвитку за умови наявності творчої (активної) меншості – особистостей, які діють в інтересах суспільства. Філософи, заперечивши світоглядний закон: «Особистість – принцип буття», пішли за колективним несвідомим, яке проголосило новий «закон»: «Кожна людина – особистість».

Так було закладено світоглядне підґрунтя знеособленої форми буття людини й суспільства. Отож деградація людської спільноти має світоглядне походження, тому вихід із кризи знеособленого буття також перебуває у світоглядній площині.

Основна тенденція розвитку суспільства – зростання рівня його самоорганізації: від примітивних форм до більш досконалих, що надає більше можливостей для самореалізації людини, хоча збільшується ймовірність і для негативних проявів людської психіки. Процес самоорганізації можна загальмувати, але не можна зупинити. Гальмування процесу розбудови особистісних форм буття – це не розуміння об'єктивних тенденцій розвитку суспільного буття. Самоорганізація – це прояв духовної, інтелектуальної, психологічної, соціальної зрілості людини й суспільства, що можливо лише на основі принципів свободи, духовної ієрархії, рівності та справедливості, втіленням яких є особистість. Зрозуміло, що посередня людина не зацікавлена в розвиткові самоорганізації, бо вона тоді втратить свій пріоритет у суспільстві.

Визнання ролі та значення особистісної парадигми буття «потягне» за собою зміну відносин між людиною і природою. Як посередня людина знеособлено ставиться до іншої людини, так вона знеособлено ставиться й до природи: по-хижацьки її знищує. Антрополого-глобальну катастрофу можна подолати лише за умови зміни парадигми розвитку, а точніше – знеособленого способу буття на особистісний. Філософія єдності людини й світу органічно доповнює особистісну парадигму буття людини.

Основна причина, що породжує ідеологію персоналізму на світовому рівні, – це подолання антрополого-глобальної катастрофи, а на рівні України – пріоритетного становища посередньої людини. Після здобуття Україною незалежності суспільствознавці й деякі політичні сили абсолютизували роль держави, недооцінили значущість громадянського суспільства, необхідність національної ідеології, що, урешті-решт, призвело до панування олігархів. Відсутність національної ідеології свідчить про те, що в суспільстві немає критичної маси особистостей, здатних мислити та діяти на рівні держави й нації, а українська нація ще не визначилася зі своїми цінностями, принципами й політичними пріоритетами на міжнародній арені. Отож відсутність національної ідеології гальмує розвиток української нації. Національна ідеологія – це засіб самовизначення й

легітимації нації. Ідеологія персоналізму – це відображення метафізичних засад буття в доступній для пересічної людини формі. Розбудова громадянського суспільства й виховання особистості – це два боки єдиного процесу, що передбачає зростання соціальної активності, відродження моралі й духу.

Національна ідеологія – це не партійна ідеологія, а сукупність ідей, які відбивають основні цілі й принципи життєдіяльності нації, незважаючи на те, яка партія приходить до влади. Метафізична теорія особистості долає найсуттєвіший недолік філософії – здатність перетворюватися на ідеологічні установки й потрапляти під контроль політиків. Принципи національної ідеології є вищими за політичні цілі, а тому не підлягають партійній ревізії. Усі партії мусять діяти в межах національної ідеології й шукати шляхи її реалізації. Політики сьогодні реалізують волю посередньої людини, яка є носієм пріоритету матеріального. Пріоритет політиків як концептуальних персонажів себе вичерпав, оскільки вони є «взірцем» пріоритету матеріального. Борючись за владу, політики маніпулюють свідомістю народних мас, знищують особистісне начало в суспільстві. Якщо зберігатиметься пріоритетне становище політиків у суспільстві, то суспільство ніколи не подолає пріоритет матеріального. Пріоритет матеріального продукує політиків посереднього рівня розвитку, що вмело маніпулюють свідомістю народних мас через політичні обіцянки. Для того щоб запрацював пріоритет духовного, влада у суспільстві повинна перейти від політиків до метафізичних і концептуальних персонажів, які мають уособлювати пріоритет духовного над матеріальним, бути моральними авторитетами громадянського суспільства, контролювати відтворення особистісного начала в суспільстві. Запропонована теорія особистості надає можливість поставити політику під контроль метафізичних і концептуальних персонажів, які мають допомогти українській нації усвідомити, що особистість є субстанцією в будь-які часи.

Призначенням ідеології персоналізму є формування критичної маси особистостей, метафізичних і концептуальних персонажів. Людину, яка піднялася до вищих ешелонів влади й розмінялася на вигоду, громадянське суспільство має сприймати як відхилення від моральних норм, переродження, що загрожує майбутньому України. Персоналістична ідеологія – це форма легітимації

морального права особистостей на владу. Ідеологія персоналізму сприятиме подоланню маніпулятивних технологій та інформаційних війн.

Людська спільнота, й українська зокрема, опинилася в стані історичного виклику. Пошук відповіді – це зазвичай результат духовних зусиль усієї нації. Революція Гідності відкрила шлях до змін, але реформи потребують, з одного боку, духовних засад, а з іншого, – критичної маси особистостей. Українській нації потрібно дати чіткі орієнтири для соціальної творчості. Треба набратися мужності й визнати: реформувати те, що розбудоване на пріоритеті матеріального, неможливо. Орієнтація на пріоритет матеріального метафізично й онтологічно вичерпана, посередня людина не здатна здійснити реформи. Інтелектуальна еліта відчуває кризовий стан, але вийти з нього зусиллями того типу людини, який створив кризу, неможливо. Розбудова особистісної парадигми буття потребує метафізичних і концептуальних персонажів для її реалізації.

Метафізичними персонажами реалізації пріоритету духовного над матеріальним і трансформації знеособленої парадигми в особистісну мають бути філософи, а концептуальними – історики, психологи, митці, науковці й освітяни. Вони повинні свідомо визначати особистісний напрям розвитку українського суспільства та засоби його реалізації. Відповідальність концептуальних персонажів полягає в тому, що їм необхідно діяти в тривимірному просторі минулого (не втрачати традиції нації), сьогодення (у контексті економічних, політичних, правових, моральних проблем), майбутнього (у контексті загальних тенденцій розвитку світу й пріоритету духовного над матеріальним). Концептуальні персонажі у вигляді громадських діячів мають стати взірцем суспільного інтересу.

Змістом діяльності метафізичних і концептуальних персонажів повинне стати утвердження в суспільній свідомості таких метафізичних законів. Перший – особистість є принципом буття. Другий – святим обов'язком метафізичних і концептуальних персонажів є дотримання закону особистісної спадковості, виховання особистості як первоначала буття має бути критерієм оцінювання діяльності метафізичних і концептуальних персонажів. Третій – гласний моніторинг за діяльністю посадових осіб з метою виявлення тих, хто не здатний діяти в інтересах нації. Четвертий – контроль за співвідношенням рівня розвитку особистісного й знеособленого начала в суспільстві.

Процес трансформації знеособленої парадигми буття в особистісну має охопити всі аспекти життєдіяльності людини суспільства, від екологічних до світоглядних. Основним завданням метафізичних і концептуальних персонажів в умовах зміни парадигми розвитку є підготовка людини й еліти українського суспільства до необхідності реалізації ідеї особистісного буття, що потребує відповідної правової форми.

Або буття, або небуття, або особистість, або посередня людина. Така метафізика суспільного буття всіх часів і народів.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин А. О Граде Божиим. Книги I–XIII / А. Августин // Творения (т. 3) / сост. и подгот. текста С. И. Еремеева. – СПб. : Алетейа, 1998. – 594 с.
2. Августин А. О Граде Божиим. Книги XIV–XXII / А. Августин // Творения (т. 4) / сост. и подгот. текста С. И. Еремеева. – СПб. : Алетейа, 1998. – 586 с.
3. Августин А. О Троице: в пятнадцати книгах против ариан / А. Августин ; пер., вступ. ст. и примеч. А. А. Тациана. – Краснодар : Глагол, 2004. – 416 с.
4. Августин Бл. Об истинной религии / Бл. Августин // Энхиридион или О вере, надежде и любви. – Киев : УЦИММ-Пресс – ИСА, 1996. – С. 226–289.
5. Аверроэс (Ибн Рушд). Опровержение опровержения / Аверроэс. – Киев : УЦИММ-Пресс, 1999. – 510 с.
6. Авиценна (Абу Али ибн Сина). Книга знания : сочинения / Авиценна. – М. : ЭКСМО-Пресс, 1999. – 752 с.
7. Аврелій М. Наодинці з собою. Роздуми / М. Аврелій ; пер. з грец. Р. Паранько. – Л. : Літопис, 2007. – 212 с.
8. Автономова Н. Деррида и грамματοлогия / Н. Автономова // Деррида Ж. О грамματοлогии / пер. с фр., вступ. ст. Н. Автономовой. – М. : Marginem, 2000. – 511 с.
9. Адорно Т. Проблемы философии морали / Т. Адорно ; пер. с нем. М. Л. Хорькова. – М. : Республика, 2000. – 239 с.
10. Аквінський Т. Компендіум теології / Т. Аквінський ; пер. з латини В. Котусенко, І. Піговської, А. Поляк. – К. : Ін-т реліг. наук св. Томи Аквінського, 2011. – 423 с.
11. Аквінський Т. Сума теології / Тома Аквінський ; пер. П. Содомори. – Л. : Сполом. – 2010. – 520 с.
12. Акофф Р. А. Рассогласование между системой образования и требованиями к успешному управлению / Р. А. Акофф // Вестн. высш. шк. – 1990. – № 2. – С. 50–54.
13. Альберт Великий. Об интеллекте и интеллигибельном / Альберт Великий // Антология средневековой мысли : в 2 т. – Т. 2. – СПб. : РХГИ, 2002. – С. 49–80.
14. Андрущенко В. П. Про концептуальні засади філософії освіти України / В. П. Андрущенко, В. С. Лутай // Практи. філософія. – 2004. – № 2. – С. 35–44.
15. Андрущенко В. П. Роздуми про освіту: філософія та методологія / Андрущенко В. – К. : МП Леся, 2012. – 784 с.
16. Андрущенко В. П. Соціальна філософія. Історія, теорія, методологія / В. П. Андрущенко, Л. В. Губерський, М. І. Михальченко. – Вид. 3-є, випр. та доп. – К. : Генеза, 2006. – 656 с.
17. Андрущенко В. П. Філософія як теорія та методологія розвитку освіти / Андрущенко В., Губерський Л. – К. : МП Леся, 2012. – 568 с.
18. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт / Ф. Р. Анкерсмит. – М. : Европа, 2007. – 612 с.

19. Анкерсмит Ф. Р. История и тропология : Взлет и падение метафоры / Ф. Р. Анкерсмит ; пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Кашаева. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – 496 с.
20. Апель К.-О. Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці / К.-О. Апель // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. – К. : Лібра, 1999. – С. 413–454.
21. Апокриф Иоанна // Апокрифы древних христиан : исслед., тексты, коммент. – М. : Мысль, 1989. – С. 197–216.
22. Апулей О божестве Сократа / Апулей // «Метаморфозы» и др. сочинения / пер. с лат., сост., науч. подгот. текста М. Гаспарова ; вступ. ст. Н. Григорьевой ; коммент. М. Гаспарова и др. – М. : Худож. лит., 1988. – С. 335–349.
23. Арендт Г. Становище людини / Г. Арендт ; пер. з англ. М. Зубрицької. – Л. : Літопис, 1999. – 254 с.
24. Аристотель. Метафизика / Аристотель // Сочинения : в 4 т. – Т. 1. – М. : Мысль, 1976. – 550 с.
25. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель // Сочинения : в 4 т. – Т. 4 / пер. с древнегреч., общ. ред. А. И. Доватура. – М. : Мысль, 1983. – С. 53–293.
26. Аристотель. Политика // Сочинения : в 4 т. – Т. 4 / пер. с древнегреч., общ. ред. А. И. Доватура – М. : Мысль, 1983. – С. 375–644.
27. Арон Р. Введение в философию истории / Р. Арон // Избранное: Введение в философию истории : пер. с фр. – М. : ПЕРСЭ; СПб. : Унив. кн., 2000. – С. 215–526.
28. Арон Р. Вступ до філософії історії. Есе про межі історичної об'єктивності / Р. Арон / пер. з фр., післямова та прим. О. Йосипенко. – К. : Укр. центр духовної культури, 2005. – 580 с.
29. Арон Р. Философия жизни и логика истории (Зиммель) / Р. Арон // Избранное. Введение в философию истории : пер. с фр. – М. : ПЕР СЭ, 2000. – С. 107–147.
30. Бадью А. Століття / А. Бадью ; пер. з фр. А. Репа. – Л. : Кальварія, 2014. – 304 с.
31. Балл Г. Синтез егалітарності й елітарності в опрацюванні категорії «особистість» у гуманістичній психології та педагогіці / Г. Балл // Освіта для сучасності : зб. наук. пр. : у 2 т. / редкол. : В. Г. Кремень (голова) та ін. – К. : НПУ імені М. П. Драгоманова, 2015. – Т. 1. – С. 187–195.
32. Балл Г. Теоретична психологія як царина науковості й духовності / Г. Балл. – Психологія і суспільство. – 2015. – № 3. – С. 72–79.
33. Бандера С. До засад нашої визвольної політики / С. Бандера // Український націоналізм : антологія. – 2-е вид. / упоряд. В. Рог. – К. : ФОП Стебеляк О. М., 2010. – Т. 1. – С. 259–276.
34. Бандера С. Ідея і людина в ідеологічному русі / С. Бандера // Український націоналізм : антологія. – 2-е вид. / упоряд. В. Рог. – К. : ФОП Стебеляк О. М., 2010. – Т. 2. – С. 62–67.
35. Бандуровский К. В. Предисловие к публикации / К. В. Бандуровский // Гуссерль Э. Статьи об обновлении // Вопр. философии. – 1997. – № 4. – С. 109–111.

36. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман ; пер. с англ., под ред. В. Л. Иноземцева. – М. : Логос, 2002. – 390 с.
37. Баумейстер А. Біля джерел мислення й буття. Вибрані філософські етюди / А. Баумейстер. – К. : Дух і Літера, 2012. – 480 с.
38. Баумейстер А. Буття і благо : монографія / А. Баумейстер. – Вінниця : Т. Г. Барановська, 2014. – 418 с.
39. Баумейстер А. Liber de causis (Книга про причини): філософський шлях від Афін до Парижа і Лондона через Багдад і Толедо // Книга про причини / пер. з лат. Р. Паранько, вступ. ст. і комент. А. Баумейстер. – Л. : Укр. катол. ун-т, 2018. – ІІІ+84 с.
40. Бахтин М. М. К философии поступка // М. М. Бахтин // Философия и социология науки и техники : ежегодник. 1984 – 1985. – М. : Наука, 1986. – С. 80–160.
41. Башляр Г. Новый рационализм / Г. Башляр ; пер. с франц. Ю. П. Сенокосов, Г. Я. Туровер ; сост. Ю. П. Сенокосов ; общ. ред., предисл. А. Ф. Зотов. – М. : Прогресс, 1987. – 376 с.
42. Бек У. Влада і контрвлада у добу глобалізації. Нова світова політична економія / У. Бек ; пер. з нім. О. Юдіна. – К. : Ніка-Центр, 2015. – 404 с.
43. Белебега І. О. Світоглядні перлини Української Національної Ідеї / І. О. Белебега. – Х. : ФОП Здоровий Я. А., 2011. – 152 с.
44. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Д. Белл ; пер. с англ., под ред. В. Л. Иноземцева. – М. : Academia, 1999. – 956 с.
45. Белл Д. Культурні суперечності капіталізму / Д. Белл // Сучасна зарубіжна соціальна філософія : хрестоматія. – К. : Либідь, 1996. – С. 251–274.
46. Белл Д. Эпоха разобщенности: Размышления о мире XXI века / Д. Белл, В. Л. Иноземцев. – М. : Центр исслед. постиндустр. о-ва, 2007. – 304 с.
47. Берг М. А. Эпохи и идеи: Становление историзма / М. А. Берг. – М. : Мысль, 1987. – 348 с.
48. Бергсон А. Два источника морали и религии : пер. с фр. / А. Бергсон ; послесл. и примеч. Л. Б. Гофмана. – М. : Канон +, 1994. – 384 с.
49. Бердяев Н. А. Диалектика божественного и человеческого / Н. А. Бердяев. – М. : ООО АСТ; Харьков : Фолио, 2003. – 620 с.
50. Бердяев Н. А. Дух и реальность: Основы богочеловеческой духовности / Н. А. Бердяев // Бердяев Н. А. Дух и реальность / вступ. ст. и сост. В. Н. Калюжного. – М. : ООО АСТ; Харьков : Фолио, 2006. – С. 229–378.
51. Бердяев Н. А. Духовные основы русской революции / Н. А. Бердяев // Собрание сочинений : в 4 т. – Т. 4. Духовные основы русской революции. Философия неравенства. – Париж : YMCA-PRESS, 1990. – С. 9–252.
52. Бердяев Н. А. Истина и откровение. Прологомены к критике Откровения / Н. А. Бердяев ; сост. и послесл. В. Г. Безносова ; примеч. Е. В. Бронниковой. – СПб. : РХГИ, 1996. – 384 с.
53. Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. – Репр. воспр. изд. YMCA-PRESS, 1955. – М. : Наука, 1990. – 234 с.

54. Бердяев Н. А. Кризис искусства / Н. А. Бердяев. – М. : Интерпринт, 1990. – 47 с.
55. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека : опыт персоналистической философии / Н. А. Бердяев // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря / сост и послесл. П. В. Алексеева ; подгот. текста и прим. Р. К. Медведевой. – М. : Республика, 1995. – С. 11–163.
56. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики: Творчество и объективация / Н. А. Бердяев // Бердяев Н. А. Дух и реальность / вступ. ст. и сост. В. Н. Калюжного. – М. : ООО АСТ; Харьков : Фолио, 2006. – С. 381–564.
57. Бердяев Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 161 с.
58. Бердяев Н. А. Философия неравенства / Н. А. Бердяев. // Философия свободы. – М. : АСТ, 2007. – С. 449–699.
59. Бердяев Н. А. Философия свободы / Н. А. Бердяев // Бердяев Н. А. Философия свободы. – М. : АСТ: АСТ Москва, 2007. – С. 5–241.
60. Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря / Н. А. Бердяев // Бердяев Н. А. Дух и реальность / вступ. ст. и сост. В. Н. Калюжного. – М. : ООО АСТ; Харьков : Фолио, 2006. – С. 567–671.
61. Бердяев Н. А. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения / Н. А. Бердяев // Бердяев Н. Дух и реальность / вступ. ст. и сост. В. Н. Калюжного. – М. : АСТ, 2006. – С. 25–156.
62. Берлін І. Дві концепції свободи / І. Берлін // Сучасна політична філософія : антологія : пер. з англ. / упоряд. Я. Кіш. – К. : Основи, 1998. – С. 56–113.
63. Бистрицький Є. Вадим Іванов: онтологія радянського марксизму (Стаття перша) / Є. Бистрицький // Філософська думка. – 2016. – № 6. – С. 76–85.
64. Бистрицький Є. Вадим Іванов: онтологія радянського марксизму (Стаття друга) / Є. Бистрицький // Філософська думка. – 2017. – № 1. – С. 57–64.
65. Бистрицький Є. Вихід з кризи потребує смислових змін, а не балачок / Є. Бистрицький // Філософська думка. – Круглий стіл: Філософія кризи: Україна і світ. – 2009. – № 2. – С. 14–20.
66. Бистрицький Є. Метафізика пізнього радянського марксизму: філософська теорія та її втрати / Є. Бистрицький. – Філософська думка. – 2009. – № 3. – С. 71–89.
67. Білий О. Глобалізм і глобалізація / О. Білий // Філософська думка. – 2014. – № 4. – С. 25–37.
68. Білий О. Політична легітимація і насильство / О. Білий // Філософська думка. – 2013. – № 2. – С. 9–26.
69. Блок М. Апология истории, или Ремесло историка / М. Блок ; пер. Е. М. Лысенко. – М. : Наука, 1986. – 256 с.
70. Блонский П. Как я стал педагогом / П. Блонский // Учит. газ. – 1991. – № 25.
71. Блэк М. Метафора / М. Блэк // Теория метафоры : сб. : пер. с англ, фр., нем., исп., польск. яз. / вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой ; общ. ред. Н. Д. Арутюновой и М. А. Журинской. – М. : Прогресс, 1990. – С. 153–172.

72. Богослов Григорій. Блаженство і визначення духовного життя / Григорій Богослов // Творіння. – Т. 2, кн. 1. – К. : Укр. Православ. Церква Київ. Патріархату, 2011. – С. 134–135.
73. Богослов Григорій. Визначення, трохи окреслені / Григорій Богослов // Творіння. – Т. 2, кн. 1. – К. : Укр. Православна Церква Київського Патріархату, 2011. – С. 191–198.
74. Богослов Григорій. Про людську природу / Григорій Богослов // Творіння. – Т. 2, кн. 1. – К. : Укр. Православна Церква Київського Патріархату, 2011. – С. 125–128.
75. Богослов Григорій. Про малоцінність зовнішнього світу / Григорій Богослов // Творіння. – Т. 2, кн. 1. – К. : Укр. Православна Церква Київського Патріархату, 2011. – С. 128–132.
76. Богослов Григорій. Слово 20. Про поставлення єпископів і про догмат Святої Тройці / Григорій Богослов // Творіння. – Т. 1, кн. 1 : Слова. – К. : Укр. Православ. Церква Київ. Патріархату, 2010. – С. 310–317.
77. Богослов Григорій. Слово 31. Про богослов'я п'яте, про Святого Духа / Григорій Богослов // Творіння. – Т. 1, кн. 1 : Слова. – К. : Укр. Православ. Церква Київ. Патріархату, 2010. – С. 465–484.
78. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структура / Ж. Бодрийяр; пер. с фр., послесл. и примеч. Е. А. Самарской. – М. : Республика, 2006. – 269 с.
79. Бодрийяр Ж. Прозрачность Зла / Ж. Бодрийяр. – М. : Добросвет, 2000. – 258 с.
80. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр; пер. з фр. Л. Кононовича. – Л. : Кальварія, 2004. – 376 с.
81. Бодрийяр Ж. Фатальні стратегії / Ж. Бодрийяр; пер. з фр. Л. Кононовича. – Л. : Кальварія, 2011. – 192 с.
82. Боецій С. Проти Євтихія та Несторія: про дві природи й одну особу во Христі / С. Боецій // Теологічні трактати / пер. з лат. Р. Паранько. – Л. : Укр. Католический університет, 2007. – С. 53–95.
83. Бойченко І. В. Філософія історії : підручник / І. В. Бойченко. – К. : Знання, 2000. – 723 с.
84. Бубер М. Два образа веры / М. Бубер. – М. : ООО АСТ, 1990. – 592 с.
85. Букингем Дж. Путеводитель по будущему, составленный специалистами: Прогнозы 50 самых влиятельных экспертов Америки / Дж. Букингем (при участии Тиффани Уорд); пер. с англ. М. Жуковой. – М. : АСТ Астрел, 2011. – 351 с.
86. Булатов М. Буття і свідомість / М. Булатов // Філософський словник. – К. : Стило, 2009. – С. 68–69.
87. Булгаков С. Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов / С. Н. Булгаков. – СПб. : РХГИ, 1997. – 589 с.
88. Булгаков С. Н. Философия хозяйства / С. Н. Булгаков. – М. : Наука, 1990. – 412 с.
89. Бультман Р. История и эсхатология. Присутствие вечности : монография / Р. Бультман; пер. с англ. А. М. Руткевич. – М. : Канон +, 2012. – 208 с.

90. Бурдые П. Начала / П. Бурдые ; пер. с фр. Шматко Н. А. – М. : Socio-Logos, 1994. – 288 с.
91. Быстрицкий Е. К. Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие / Е. К. Быстрицкий. – К. : Наук. думка, 1991. – 200 с.
92. Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук / Ф. Бэкон // Сочинения : в 2 т. – 2-е испр. и доп. изд. – Т. 1. – М. : Мысль, 1977. – С. 81–525.
93. Вазюлин В. А. Логика истории. Вопросы теории и методологии / В. А. Вазюлин. – М. : МГУ, 1988. – 328 с.
94. Вальверде К. Философская антропология / К. Вальверде. – М. : Христианская Россия, 2000. – 411 с.
95. Василюк Ф. Е. Психология переживания (анализ преодоления критических ситуаций) / Ф. В. Василюк ; предисл. В. П. Зинченко. – М. : МГУ, 1984. – 200 с.
96. Вассиян Ю. До головних засад націоналізму / Ю. Вассиян // Український націоналізм : антологія. – 2-е вид. / упоряд. В. Рог. – К. : ФОП Стебеляк О. М., 2010. – Т. 1. – С. 89–95.
97. Вассиян Ю. Одиниця й суспільність (суспільно-філософічні нариси) / Ю. Вассиян. – Торонто : Золоті ворота, 1957. – 90 с.
98. Введенский А. И. Метафизика и ее задачи / А. И. Введенский // На переломе : Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение / сост. П. В. Алексеев. – М. : Политиздат, 1990. – С. 383–387.
99. Вебер М. Наука как призвание и профессия / М. Вебер // Избранные произведения : пер. с нем. / сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова ; предисл. П. П. Гайденко. – М. : Прогресс, 1990. – С. 644–706.
100. Вебер М. Политика как призвание и профессия / М. Вебер // Избранные произведения : пер. с нем. / сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова ; предисл. П. П. Гайденко. – М. : Прогресс, 1990. – С. 644–706.
101. Вернадский В. И. Размышления натуралиста : в 2 кн. / В. И. Вернадский. – Кн. 2. Научная мысль как планетное явление. – М. : Наука, 1977. – 191 с.
102. Вжосек В. Історія – Культура – Метафора. Постановня некласичної історіографії ; Про історичне мислення : монографія / В. Вжосек ; пер. з пол. В. Сагана, В. Склокіна, С. Сєрякова ; наук. ред. А. Киридон, С. Троян, В. Склокін. – К. : Ніка-Центр, 2012. – 296 с.
103. Вико Д. Основания новой науки об общей природе наций : пер. с итал. / Д. Вико. – М. – Киев : REFL-book- ИСА, 1994. – 618 с.
104. Виндельбанд В. История новой философии в связи с общей культурой и отдельными науками / В. Виндельбанд. – 2-е изд. – Т. 2. От Канта до Ницше. – СПб., 1908. – 392 с.
105. Винниченко В. Конкордизм. Система будування щастя: Етико-філософський трактат / В. Винниченко; передм. Т. І. Гундорової. – К. : Укр. письменник, 2011. – 335 с.
106. Виппер Р. Ю. Очерки истории Римской империи (окончание). Рим и раннее христианство : избр. соч. : в 2 т. / Р. Виппер. – Т. 2. – Ростов-н/Д : Феникс, 1995. – 478 с.

107. Вишенський І. Зачіпка мудрого латинника з дурним русином... / І. Вишенський // Твори. – К. : Дніпро, 1986. – С. 180–213.
108. Вишенський І. Книжка / І. Вишенський // Твори. – К. : Дніпро, 1986. – С. 20–141.
109. Вишенський І. Чесній і благоговійній стариці Домнікії / І. Вишенський // Твори. – К. : Дніпро, 1986. – С. 171–179.
110. Волков В. Н. Онтология личности / В. Н. Волков. – Иваново : Иванов. гос. ун-т, 2001. – 378 с.
111. Вольтер. Метафизический трактат / Вольтер // Философские сочинения / пер. с фр. С. Я. Шейнман-Топштейн. – М. : Наука, 1988. – С. 227–274.
112. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса / Б. П. Вышеславцев ; вступ. ст., сост. и коммент. В. В. Сапова. – М. : Республика, 1994. – 368 с.
113. Габермас Ю. Постметафізичне мислення / Ю. Габермас ; пер. з нім. В. Купліна. – К. : Дух і Літера, 2011. – 280 с.
114. Габермас Ю. Про суб'єкта історії. Деякі міркування щодо хибних альтернатив / Ю. Габермас // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. – К. : Лібра, 1999. – С. 346–354.
115. Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну / Ю. Габермас ; пер. з нім. та комент. В. М. Купліна. – К. : Четверта хвиля, 2001. – 424 с.
116. Гаджиев К. С. Введение в политическую философию / К. С. Гаджиев. – М. : Логос, 2004. – 336 с.
117. Гаєк Ф. А. Конституція свободи / Ф. А. Гаєк ; пер. з англ. М. Олійник та А. Королишина. – Л. : Літопис, 2002. – 556 с.
118. Гайдегер М. Подолання метафізики / М. Гайдегер // Рюс Ж. Поступ сучасних ідей : Панорама новітньої науки / пер. з фр. В. Шовкун. – К. : Основи, 1998. – С. 69–70.
119. Гантінгтон С. Зіткнення цивілізацій / С. Гантінгтон // Філософія : хрестоматія (від витоків до сьогодення) : навч. посіб. / за ред. акад. НАН України Л. В. Губерського. – 2-ге вид., стер. – К. : Знання, 2012. – С. 432–443.
120. Гартман Н. К основоположению онтологии / Н. Гартман ; пер. с нем. Ю. В. Медведева ; под. ред. Д. В. Скляднева. – СПб. : Наука, 2003. – 639 с.
121. Гартман Н. Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе / Н. Гартман // Культурология, XX век : антология. – М. : Юрист, 1995. – С. 608–648.
122. Гартман Н. Старая и новая онтология / Н. Гартман // Ист.-филос. ежегодник '88. – М. : Наука, 1988. – С. 320–324.
123. Гартман Н. Этика / Н. Гартман ; пер. с нем. А. Б. Глаголева ; под ред. Ю. С. Медведева и Д. В. Скляднева. – СПб. : Владимир Даль, 2002. – 707 с.
124. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии / Г. В. Ф. Гегель // Гегель Г. В. Ф. Философия религии : в 2 т. – Т. 2 / пер. с нем. П. П. Гайденко и др. – М. : Мысль, 1977. – С. 5–336.
125. Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике / Г. В. Ф. Гегель // Г. В. Ф. Гегель. Эстетика : в 4 т. – Т. 1. / под ред. и с предисл. М. Лифшица. – М. : Искусство, 1968. – 312 с.

126. Гегель Г. В. Ф. Наука логики : в 3 т. / Г. В. Ф. Гегель. – Т. 1. – М. : Мысль, 1970. – 501 с.
127. Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель // Г. В. Ф. Гегель. Энциклопедия философских наук : в 3 т. – Т. 1. – М. : Мысль, 1975. – 452 с.
128. Гегель Г. В. Ф. Основы философии права, або Природне право і державознавство / Г. В. Ф. Гегель ; пер. з нім. Р. Осадчука та М. Кушніра. – К. : Юніверс, 2000. – 329 с.
129. Гегель Г. В. Ф. Феноменологія духу / Г. В. Ф. Гегель ; з нім. пер. П. Тарашук ; наук. ред. пер. Ю. Кушаков. – К. : Основи, 2004. – 548 с.
130. Гегель Г. В. Ф. Философия духа / Г. В. Ф. Гегель // Г. В. Ф. Гегель. Энциклопедия философских наук : в 3 т. – Т. 3. – М. : Мысль, 1977. – 471 с.
131. Гегель Г. В. Ф. Философия истории / Г. В. Ф. Гегель ; пер. А. М. Водена, под. ред. и с пред. Ф. А. Горохова // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. – Т. VIII. – М. – Л. : Гос. соц.-эконом. изд-во, 1935. – 468 с.
132. Гегель Г. В. Ф. Философская пропедевтика / Г. В. Ф. Гегель // Работы разных лет : в 2 т. / сост., общ. ред. А. В. Гулыга. – М. : Мысль, 1971. – Т. 2. – С. 7–212.
133. Гейзінга Й. Номо Ludens / Й. Гейзінга ; пер. з англ. О. Мокровольського. – К. : Основи, 1994. – 250 с.
134. Гельвецій К. А. Про людину, її розумові здібності та її виховання / К. А. Гельвецій ; пер. з фр. В. Підмогильний. – К. : Основи, 1994. – 416 с.
135. Гердер Й. Г. Идеи к философии истории человечества / Й. Г. Гердер; пер. и примеч. А. В. Михайлова – М. : Наука, 1977. – 703 с.
136. Герцен А. И. Концы и начала / А. И. Герцен // Сочинения : в 9 т. – Т. 7. – М. : Худож. лит., 1958. – С. 461–535.
137. Гефтер М. Я. История – позади? Историк – человек лишний? / М. Я. Гефтер // Вопр. философии. – 1993. – № 9. – С. 3–15.
138. Гізель І. Твір про всю філософію / І. Гізель // Історія філософії України : хрестоматія : навч. посіб. / упоряд. М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, А. К. Бичко та ін. – К. : Либідь, 1993. – С. 156–180.
139. Гірц К. Інтерпретація культур : вибрані есе : пер. з англ. / К. Гірц. – К. : Дух і Літера. – 2001. – 542 с.
140. Гнатюк Я. С. Український кордоцентризм у конфлікті міфологій та інтерпретацій / Я. С. Гнатюк. – Івано-Франківськ : Симфонія форте, 2010. – 184 с.
141. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс // Сочинения : в 2 т. – Т. 2 / сост., ред., авт. примеч. В. В. Соколов ; пер. с лат. и англ. – М. : Мысль, 1991. – 731 с.
142. Гобсбаум Е. Вік екстремізму. Коротка історія ХХ віку 1914–1991 / Е. Гобсбаум ; з англ. пер. О. Мокровольський. – К. : Альтернативи, 2001. – 544 с.
143. Горбань Р. А. Есхатологічна перспектива історії в інтерпретації Миколи Бердяєва : монографія / Р. А. Горбань. – Івано-Франківськ : Нова Зоря, 2014. – 280 с.
144. Горбулін В. П. Через роки, через відстані... Держава та особистість / В. П. Горбулін. – К. : Саміт-Книга, 2006. – 306 с.

145. Горкгаймер М. Критика інструментального розуму : пер. з нім. / М. Горкгаймер. – К. : ППС-2000, 2006. – 282 с.
146. Горський В. С. Біля джерел: нариси з історії філос. культури України / В. С. Горський. – К. : Києво-Могил. акад., 2006. – 262 с.
147. Грамши А. Общие вопросы философии и эстетики : пер. с итал. / А. Грамши // Грамши А. Искусство и политика : в 2 т. – Т. 1 – М. : Искусство, 1991. – С. 43–106.
148. Гречаний О. Ф. Філософія здібностей у контексті пріоритету духовного над матеріальним : монографія / О. Ф. Гречаний, В. О. Сабадуха. – Луганськ : Вид-во СНУ ім. Володимира Даля, 2015. – 211 с.
149. Грицак Я. Й. 26-й процент, або Як подолати історію / Я. Й. Грицак. – К. : Фонд Порошенка, 2014. – 136 с.
150. Грушевская С. Какой из «кризисов» переживает Украина? Взгляд из Польши / С. Грушевская // Феномен майдану в українському суспільстві : соціологічні інтерпретації : матеріали Міжнар. соціол. читань пам'яті Н. В. Паніної / за ред. Є. І. Головахи, О. Г. Стегнія. – К. : Ін-т соціології НАН України, 2015. – С. 33–49.
151. Губерский Л. В. Научная идеология и личность / Л. В. Губерский // Вибрані філософські праці. – Кн. 1. Культура. Ідеологія. Особистість. – К. : Центр учб. л-ри, 2016. – С. 15–37.
152. Губерський Л. В. Ідеологія і культура цивілізаційного зламу тисячоліть: повернення до гуманізму / Л. В. Губерський // Вибрані філософські праці. – Кн. 1. Культура. Ідеологія. Особистість. – К. : Центр учб. л-ри, 2016. – С. 142–193.
153. Губерський Л. В. Ідеологія як соціально-культурний феномен / Л. В. Губерський // Вибрані філософські праці. – Кн. 1. Культура. Ідеологія. Особистість. – К. : Центр учб. л-ри, 2016. – С. 288–296.
154. Губерський Л. В. Культура. Ідеологія. Особистість : методолого-світогляд. аналіз / Л. Губерський, В. Андрущенко, М. Михальченко. – 2-е вид. – К. : Знання України, 2005. – 580 с.
155. Губерський Л. В. Філософська антропологія / Л. В. Губерський // Вибрані філософські праці. – Кн. 1. Культура. Ідеологія. Особистість. – К. : Центр учб. л-ри, 2016. – С. 377–398.
156. Гундорова Т. «Конкордизм» Володимира Винниченка: трагедія однієї утопії / Т. Гундорова // Винниченко В. Конкордизм. Система будівництва щастя: Етико-філософський трактат. – К. : Укр. письменник, 2011. – С. 5–26.
157. Гусельцова М. С. Культурно-историческая психология: от классической – к постнеклассической картине мира / М. С. Гусельцова // Вопр. психологии. – 2003. – № 1. – С. 99–115.
158. Гуссерль Е. Криза європейського людства і філософія / Е. Гуссерль // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. – К. : Ваклер, 1996. – С. 62–94.
159. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль. – СПб. : Владимир Даль, 2004. – 385 с.
160. Гуссерль Э. Статьи об обновлении / Э. Гуссерль // Вопр. философии. – 1997. – № 4. – С. 111–135.

161. Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество / Дж. Гэлбрейт. – М. : Прогресс, 1969. – 480 с.
162. Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі / В. Гьосле ; пер. з нім., прим. та післямова А. Єрмоленка. – К. : Лібра, 2003. – 248 с.
163. Гор А. Земля у рівновазі: Екологія і людський дух / А. Гор. – К. : Інтелсфера, 2001. – 393 с.
164. Даймонд Дж. Коллапс. Почему одни общества выживают, а другие умирают : пер. с англ. / Дж. Даймонд. – М. : АСТ, 2008. – 762 с.
165. Дамаский Диадок О первых началах / Диадок Дамаский ; пер. с древнегреч. и указатель Л. Ю. Лукомского; вступ. ст. и коммент. Р. В. Светлова и Л. Ю. Лукомского. – СПб. : РХГИ, 2000. – 1072 с.
166. Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому / Н. Я. Данилевский ; предисл. Н. Н. Страхова; ст. К. Н. Бестужева-Рюмина; сост., вступ. ст. и коммент. А. А. Галактионова. – 6-е изд. – СПб. : С-Петербур. ун-т, изд-во «Глаголь» 1995. – 552 с.
167. Данто А. Аналитическая философия истории / А. Данто. – М. : Идея-Пресс, 2002. – 289 с.
168. Дарендорф Р. У пошуках нового устрою : лекції на тему політики свободи у ХХІ ст. / Р. Дарендорф ; пер. з нім. А. Орган. – К. : Києво-Могила. акад., 2006. – 109 с.
169. Дацюк С. Момент философии / С. Дацюк. – Киев : Ника-Центр, 2013. – 280 с.
170. Дебольский Д. Д. К познанию Абсолюта. Сравнительный опыт индуистских и христианских мистиков / Д. Д. Дебольский ; публикация, вступ. ст. и указатели А. Л. Никитина. – М. : Интерграф Сервис, 1996. – 176 с.
171. Декарт Р. Первоначала философии / Р. Декарт // Сочинения : в 2 т. : пер. с лат. и франц. – Т. 1. – М. : Мысль, 1989. – С. 297–422.
172. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках / Р. Декарт // Сочинения : в 2 т. : пер. с лат. и фр. – Т. 1. – М. : Мысль, 1989. – С. 250–296.
173. Декомб В. Современная французская философия : сб. : пер. с фр. / В. Декомб. – М. : Весь мир, 2000. – 344 с.
174. Делёз Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. – М. : Академия, 1995. – 298 с.
175. Делёз Ж. Что такое философия? : пер. с фр. / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. – М. : Ин-т эксперимент. социологии. – СПб. : Алетейя, 1998. – 288 с.
176. Деррида Ж. О грамματοлогии / Ж. Деррида ; пер. с фр., вступ. ст. Н. Автономовой. – М. : Marginem, 2000. – 511 с.
177. Деррида Ж. Цілі людини / Ж. Деррида // Після філософії: кінець чи трансформація? : пер з англ. / упоряд. : К. Байнес та ін. – К. : Четверта хвиля, 2000. – С. 114–144.
178. Деррида Ж. Позиції / Ж. Деррида. – К. : Кобза, 1994. – 158 с.
179. Деррида Ж. Привиди Маркса / Ж. Деррида. – Х. : Око, 2000. – 272 с.

180. Дживелегов А. К. Никколо Макиавелли / А. К. Дживелегов // Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве / предисл., коммент. Е. И. Темнова. – М. : Мысль, 1996. – С. 549–606.
181. Дзвінчук Д. Освіта в історико-філософському вимірі: тенденції розвитку та управління : монографія / Д. Дзвінчук. – К. : ЗАО «Нічлава», 2006. – 378 с.
182. Диалог Тойнби – Икеда. Человек должен выбрать сам. – М. : Леан, 1998. – 448 с.
183. Дигесты Юстиниана / избр. фрагменты в пер. и с примеч. И. С. Перетерского. – М. : Наука, 1984. – 456 с.
184. Дилон М. Безпека, філософія та політика / М. Дилон // Глобальні модерності / за ред. М. Фезерстоуна, С. Леша, Р. Робертсона ; пер. з англ. Т. Цимбала. – К. : Ніка-Центр, 2008. – С. 221–250.
185. Дильтей В. Возренье на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации / В. Дильтей. – М. : Унив. кн., 2000. – 464 с.
186. Дильтей В. наброски к критике исторического разума / В. Дильтей // Вопр. философии. – 1988. – № 4. – С. 135–152.
187. Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах / В. Дильтей // Культурология. XX век : антология. – М. : Юрист, 1995. – С. 213–255.
188. Дионисий Ареопагит Сочинения. Толкования Максима Исповедника / Дионисий Ареопагит. – СПб. : Алетейя, 2003. – 2003. – 864 с.
189. Добролюбська Ю. А. Філософія історії: типи та моделі : монографія / Ю. А. Добролюбська ; наук. ред. А. І. Кавалеров. – О. : Астропринт, 2010. – 232 с.
190. Документи Другого Ватиканського Собору : конституції, декрети, декларації. – Л. : Свічадо, 1996. – 753 с.
191. Донцов А. И. Концепция социальных представлений в современной французской психологии / А. И. Донцов, Т. П. Емельянова. – М. : МГУ, 1987. – 127 с.
192. Донцов Д. Де шукати наших історичних традицій / Д. Донцов // Донцов Д. Де шукати наших історичних традицій. Дух нашої давнини. – К. : МАУП, 2005. – С. 3–136.
193. Донцов Д. Дух нашої давнини / Д. Донцов // Донцов Д. Де шукати наших історичних традицій. Дух нашої давнини. – К. : МАУП, 2005. – С. 137–559.
194. Донцов Д. За яку революцію / Д. Донцов. – Торонто : Ліга визволення України, 1957. – 79 с.
195. Донцов Д. Націоналізм / Д. Донцов // Твори. – Т. 1 : Геополітичні та ідеологічні праці. – Л. : Кальварія, 2001. – С. 243–416.
196. Донцов Д. Підстави нашої політики / Д. Донцов // Твори. – Т. 1 : Геополітичні та ідеологічні праці. – Л. : Кальварія, 2001. – С. 91–240.
197. Древнекитайская философия : в 2 т. – Т. 1. – М. : Принт, 1994. – 362 с.

198. Дэвидсон Д. Что означают метафоры / Д. Дэвидсон // Теория метафоры : сб. : пер. с англ, фр., нем., исп., польск. яз. / вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой ; общ. ред Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной. – М. : Прогресс, 1990. – С. 173–193.
199. Евангелие от Филиппа // Апокрифы древних христиан : исслед., тексты, коммент. – М. : Мысль, 1989. – С. 274–296.
200. Евангелие от Фомы // Апокрифы древних христиан : исслед., тексты, коммент. – М. : Мысль, 1989. – С. 250–262.
201. Екхарт М. Про шляхетну людину / М. Екхарт // Філософ. думка. – 2003. – № 2. – С. 83–91.
202. Еллюль Ж. Техніка, або виклик століття / Ж. Еллюль // Сучасна зарубіжна соціальна філософія : хрестоматія. – К. : Либідь, 1996. – С. 25–57.
203. Енгельс Ф. Походження сім'ї, приватної власності і держави. У зв'язку з дослідженням Льюїса Г. Моргана / Ф. Енгельс // Маркс К., Енгельс Ф. – К. : Вид-во політ. л-ри України, 1964. – С. 23–171.
204. Енцикліка Вселенського архієрея Івана Павла II Відкупитель людини *Redemptor hominis*. – Л. : Місіонер, 2008. – 77 с.
205. Енцикліка *Evangelium vitae* Святішого отця Йоана Павла II до єпископів, священників і дияконів, ченців і черниць, світських католиків та до всіх людей доброї волі про вартість і недоторканість людського життя. – Ватикан : Ватиканська друкарня, 159 с.
206. Енцикліка *Fides et Ratio* Святішого Отця Івана Павла II до єпископів Католицької церкви про співвідношення віри й розуму. – К. – Л. : Свічадо, 2000. – 152 с.
207. Енциклопедія постмодернізму / за ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора; пер. з англ. В. Шовкун ; наук. ред. пер. О. Шевченко. – К. : Основи, 2003. – 503 с.
208. Еременко А. История как событийность : в 2 т. / А. Еременко. – Луганск : РИО ЛАВД, 2005. – Т. 1. – 544 с.; Т. 2. – 496 с.
209. Євшан М. Національне виховання / М. Євшан // Україна. – 1991. – № 9. – С. 9–10.
210. Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія : підручник / А. М. Єрмоленко – К. : Лібра, 1999. – 488 с.
211. Єрмоленко А. М. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи : монографія / А. М. Єрмоленко. – К. : Лібра, 2010. – 416 с.
212. Єрмоленко В. Плинні ідеології. Ідеї та політика в Європі XIX–XX століть / В. Єрмоленко. – К. : Дух і Літера, 2018. – 480 с.
213. Заблоцький В. П. Лібералізм: ідея, ідеал, ідеологія / В. П. Заблоцький. – Донецьк : Янтра, 2001. – 368 с.
214. Забужко О. *Notre Dame d'Ukraine*: Українка в контексті міфологій / О. Забужко. – 3-е вид., виправл. – К. : Факт, 2007. – 640 с.
215. Зайферт Й. Особа як буття *par excellence* / Й. Зайферт // Досвід людської особи. Нариси з філософської антропології. – Л. : Свічадо, 2000. – С. 333–377.
216. Зарубицький К. Доля цивілізації в світлі філософії Мартіна Хайдеггера / К. Зарубицький // Філософ. думка. – 2000. – № 2. – С. 95–109.

217. Зиммель Г. Конфликт современной культуры / Г. Зиммель // Избранные работы. – К. : Ника-Центр, 2014. – С. 61–79.
218. Зиммель Г. Понятие и трагедия культуры / Г. Зиммель // Избранные работы. – К. : Ника-Центр, 2014. – С. 80–104.
219. Зинченко В. П. Толерантность к неопределенности: новость или психологическая традиция? / В. П. Зинченко // Вопр. психологии. – 2007. – № 6. – С. 3–20.
220. Золотоустий Й. Зібрання повчань. Кн. 1 / Й. Золотоустий ; пер. з рос. І. Жеребецької . – Л. : Місіонер, 2007. – 376 с.
221. Иванов В. П. Человеческая деятельность – познание – искусство / В. П. Иванов. – К. : Наук. думка, 1977. – 251 с.
222. Иванов Д. В. Судьба метафизики в аналитической философии: Карнап, Куайн, Крипке / Д. В. Иванов // Филос. науки. – 2009. – № 4. – С. 99–113.
223. Ильенков Э. В. Философия и культура / Э. В. Ильенков. – М. : Политиздат, 1991. – 464 с.
224. Ильин И. А. Путь к очевидности / И. А. Ильин. – М. : Республика, 1993. – 431 с.
225. Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека / И. А. Ильин. – СПб. : Наука, 1994. – 542 с.
226. Иринея Лионский. Пять книг: Облічення и опроверженія лжеименного знанія / Иринея Лионский // Сочинения Святого Иринея, Епископа Лионского. – СПб. : Изд. второе книгопродавца И. Л. Тузова, 1900. – 622 с.
227. Іларіон Київський. Слово про закон і благодать / Іларіон Київський // Історія філософії України : хрестоматія : навч. посіб. / упоряд. М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, А. К. Бичко та ін. – К. : Либідь, 1993. – С. 8–28.
228. Йонас Г. Гностицизм (Гностическая религия) / Г. Йонас. – СПб. : Лань, 1998. – 384 с.
229. Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации / Г. Йонас. – М. : Айрис-пресс, 2004. – 480 с.
230. Йосипенко С. До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті / С. Йосипенко. – К. : Укр. Центр духовної культури, 2008. – 392 с.
231. Кампанелла Т. Місто Сонця / Т. Кампанелла // Мор Т., Кампанелла. Утопія. Місто Сонця / пер. з лат. ; вступ. слово Й. Кобова та Ю. Цимбалюка ; передм. Й. Кобова. – К. : Дніпро, 1988. – С. 131–206.
232. Камю А. Бунтующий человек / А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство : пер. с фр. – М. : Политиздат, 1990. – С. 119–355.
233. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / А. Камю // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство: пер. с фр. – М. : Политиздат, 1990. – С. 23–100.
234. Кандинский В. О духовном искусстве / В. Кандинский. – М. : Архимед, 1992. – 108 с.

235. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. 1784 / И. Кант // Сочинения : в 6 т. – Т. 6. – М. : Мысль, 1966. – С. 5–24.
236. Кант И. Критика практического разума. 1788 / И. Кант // Сочинения : в 6 т. – Т. 4, ч. 1. – М. : Мысль, 1965. – С. 311–501.
237. Кант И. Критика способности суждения / И. Кант. – СПб. : Наука, 1995. – 512 с.
238. Кант И. Метафизика нравов в двух частях / И. Кант // Сочинения : в 6 т. – Т. 4, ч. 2. – М. : Мысль, 1965. – С. 107–438.
239. Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия / И. Кант // Трактаты и письма. – М. : Наука, 1980. – С. 292–297.
240. Кант И. О педагогике / И. Кант // Трактаты и письма. – М. : Наука, 1980. – С. 445–504.
241. Кант И. Основы метафизики нравственности. 1785 / И. Кант // Сочинения : в 6 т. – Т. 4, ч. 1. – М. : Мысль, 1965. – С. 219–310.
242. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? 1784 / И. Кант // Сочинения : в 6 т. – Т. 6. – М. : Мысль, 1966. – С. 25–35.
243. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. 1783 / И. Кант // Сочинения : в 6 т. – Т. 4, ч. 1. – М. : Мысль, 1965. – С. 67–218.
244. Кант И. Религия в пределах только разума / И. Кант // Трактаты и письма. – М. : Мысль, 1980. – С. 78–278.
245. Карась А. Філософія Олександра Кульчицького / А. Карась // Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук / упоряд., наук. ред. А. Карась. – Мюнхен – Львів, 1995. – С. 9–22.
246. Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка / Р. Карнап // Аналитическая философия: Становление и развитие : антология : пер. с англ., нем. – М. : Дом интеллектуал. кн., 1998. – С. 69–89.
247. Карсавин Л. П. Философия истории / Л. П. Карсавин. – СПб. : Комплект, 1993. – 351 с.
248. Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры / Э. Кассирер // Избранное. Опыт о человеке. – М. : Гардарика, 1998. – С. 440–723.
249. Кассирер Э. Сила метафоры / Э. Кассирер // Теория метафоры: сб. : пер. с англ., фр., нем., исп., польск. яз. / вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой ; общ. ред Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной. – М. : Прогресс, 1990. – С. 33–43.
250. Катехизис Петра Могилы / упорядкув. проф. А. Жуковського, пер. В. Шевчука. – К. : Воскресіння, 1996. – 288 с.
251. Кашуба М. В. Георгий Конисский / М. В. Кашуба. – М. : Мысль, 1979. – 173 с.
252. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду / В. Кебуладзе. – К. : Дух і Літера, 2011. – 280 с.
253. Кемпбел Дж. Герой із тисячею облич / Дж. Кемпбел. – К. : Альтернативи, 1999. – 392 с.
254. Кизима В. В. Социум и Бытие / В. В. Кизима. – К. : Парапан, 2007. – 204 с.

255. Кирилюк Ф. М. Філософія політичної ідеології / Ф. М. Кирилюк. – К. : Центр учб. л-ри, 2009. – 520 с.
256. Кізіма В. В. Оновлення – тотальність – постнекласика / В. В. Кізіма // Totallogy. Постнекласичні дослідження. – К. : ЦГО НАН України, 1995. – С. 9–18.
257. Кістяківський Б. О. Філософія наукового ідеалізму / Б. О. Кістяківський // Вибране / пер. з рос. Л. Г. Малишевської ; упорядкув., передм. і прим. Л. П. Депенчук. – К. : Абрис, 1996. – С. 3–96.
258. Кісь Р. Фінал третього Риму. Книга друга. Осторонь Азіопи / Р. Кісь. – Л. : Літопис, 2007. – 506 с.
259. Кларк Н. Бути – означає бути субстанцією-у-відношенні / Н. Кларк // Досвід людської особи : нариси з філос. антропології. – Л. : Свічадо, 2000. – С. 307–332.
260. Книга про причини / пер. з лат. Р. Паранько ; вступ. ст. і комент. А. Баумейстер. – Л. : Укр. катол. ун-т, 2018. – Ііі+84 с.
261. Кожев А. Софія, філософія и феноменология. Философия как стремление к завершенной сознательности, т.е. философия как путь к совершенному знанию / А. Кожев // Вопр. философии. – 2014. – № 12. – С. 78–91.
262. Козеллек Р. Минуле майбутнє. Про семантику історичного часу : пер. з нім. / Р. Козеллек. – К. : Дух і Літера, 2005. – 380 с.
263. Козловски П. Миф о модерне: Поэтическая философия Эрнста Юнгера : пер. с нем. / П. Козловски. – М. : Республика, 2003. – 239 с.
264. Койре А. Очерки истории философской мысли / А. Койре ; пер. с фр. Я. А. Ляткера. – М. : Прогресс, 1985. – 285 с.
265. Колінгвуд Р. Дж. Ідея історії / Р. Дж. Колінгвуд ; пер. з англ. О. Мокровольський. – К. : Основи, 1996. – 615 с.
266. Кондильяк Э. Б. Об искусстве рассуждения / Э. Б. Кондильяк // Сочинения : в 3 т. – Т. 3. – М. : Мысль, 1983. – С. 5–182.
267. Кондорсе Ж. А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума / Ж. А. Кондорсе // Философия истории : антология. – М. : Аспект Пресс, 1995. – С. 38–48.
268. Кониський Г. Моральна філософія, або Етика / Г. Кониський // Філософські твори : у 2 т. / редкол. : М. М. Верников та ін. – К. : Наук. думка, 1990. – Т. 1. – С. 385–474.
269. Конституция Российской Федерации. Официальное издание. – М. : Юрид. лит., 2009. – 64 с.
270. Конституція України: Нормативні документи з урахуванням останніх змін в редакції станом на 01.09. 2017 р. – Суми : ВВП Нотіс, 2017. – 56 с.
271. Конфуций. Уроки мудрости : Сочинения / Конфуций. – М. : Эксмо. – Харьков : Фолио, 2005. – 958 с.
272. Копинський Ісайя. Алфавіт духовний, або Лествиця по Бозі чернечого життя, що містить у собі 33 глави, по образу Господня по плоті на землі життя, єжи є 33 ступеня / Ісайя Копинський // Історія філософії України : хрестоматія : навч. посіб. / упоряд. М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, А. К. Бичко та ін. – К. : Либідь, 1993. – С. 72–74.

273. Коплстон Ф. История философии. XX век / Ф. Коплстон ; пер. с англ. П. А. Сафронова. – М. : ЗАО Центрполиграф, 2002. – 269 с.
274. Копнин П. В. Гносеологические и логические основы науки / П. В. Копнин. – М. : Мысль, 1974. – 568 с.
275. Корет Э. Основы метафизики / Э. Корет ; пер. с нем. В. Терлецкий. – Киев : Тандем, 1998. – 248 с.
276. Корсак К. В. XXI століття: ноорозвиток людства і порятунків від колапсу на базі ноотехнологій / К. В. Корсак // Практич. філософія. – 2011. – № 2. – С. 55–63.
277. Корсак К. Нооекономіка (4-а хвиля) – шлях сталого розвитку людства у XXI столітті / К. Корсак // Економіст. – 2011. – № 1. – С. 20–23.
278. Кремень В. Г. Філософія людиноцентризму в освітньому просторі / В. Г. Кремень. – 2-е вид. – К. : Знання України, 2011. – 520 с.
279. Крилова С. А. Краса людини: особистість, сім'я, суспільство (соціально-філософський аналіз) : монографія / С. А. Крилова. – Ніжин : Аспект-Поліграф, 2011. – 344 с.
280. Кримський С. Б. Архетипи української ментальності / С. Б. Кримський // Проблеми теорії ментальності. – К. : Наук. думка, 2006. – С. 273–301.
281. Кримський С. Б. Заклики духовності XXI століття: з циклу щоріч. пам'ят. лекцій ім. А. Оленської-Петришин / С. Б. Кримський. – К. : Вид. дім «КМ Академія», 2003. – 32 с.
282. Кримський С. Б. Запити філософських смислів / С. Б. Кримський. – К. : Парапан, 2003. – 240 с.
283. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії / С. Б. Кримський. – К. : Києво-Могилян. акад., 2008. – 718 с.
284. Кросбі Дж. Самість людської особи, як вона розкривається у моральній свідомості / Дж. Кросбі // Досвід людської особи : нариси з філос. антропології. – Л. : Свічадо, 2000. – С. 29–50.
285. Кроче Б. Логика философии / Б. Кроче // Кроче Б. Антология сочинений по философии. – СПб. : Пневма, 1999. – С. 3–100.
286. Кубаєвський М. К. Національна ідея: історичні й методологічні засади осмислення : монографія / М. К. Кубаєвський. – Т. : Екон. думка, 2007. – 192 с.
287. Кузанский Н. О предположениях / Н. Кузанский // Сочинения : в 2 т. – Т. 1. – М. : Мысль, 1979. – С. 185–280.
288. Кузанский Н. Об ученом незнании / Н. Кузанский // Сочинения : в 2 т. – Т. 1. – М. : Мысль, 1979. – С. 47–184.
289. Кузнецов В. Н. Философское творчество Вольтера и современность / В. Н. Кузнецов // Вольтер Философские сочинения / пер. с фр. С. Я. Шейнман-Топштейн. – М. : Наука, 1988. – С. 5–69.
290. Кукарцева М. Ф. Анкерсмит и «новая» философия истории / М. Ф. Кукарцева // Анкерсмит Ф. Р. История и тропология: Взлет и падение метафоры / пер. с англ. М. Кукарцева, Е. Коломоец, В. Кашаева. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – С. 15–64.

291. Куліш П. Листи з хутора / П. Куліш // Твори : у 2 т. – Т. 2. – К. : Дніпро, 1989. – С. 244–281.
292. Куліш П. Хутірська філософія і віддалена від світу поезія / П. Куліш // Куліш П. Повість про Український народ; Моє життя; Хутірська філософія і віддалена від світу поезія. – К. : Укр. світ, 2005. – С. 139–381.
293. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук / О. Кульчицький ; упоряд., наук. ред. А. Карась. – Мюнхен – Львів, 1995. – 164 с.
294. Кульчицький О. Український персоналізм : філософська й етнопсихологічна синтеза / О. Кульчицький. – Мюнхен – Париж, 1985. – 194 с.
295. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун ; пер. с англ. И. З. Налетова ; общ. ред. и послесл. С. Р. Микулинского и Л. А. Марковой. – 2-е изд. – М. : Прогресс, 1977. – 300 с.
296. Куцепал С. В. Французька філософія другої половини ХХ століття : Дискурс з префіксом «пост» : монографія / С. В. Куцепал. – К. : Парапан, 2004. – 234 с.
297. Кушаков Ю. В. Нариси з історії німецької філософії Нового часу / Ю. В. Кушаков. – К. : Центр навч. л-ри, 2006. – 572 с.
298. Лавджой А. Великая цепь бытия. История идеи / А. Лавджой ; пер. с англ. В. Сафронова-Антони. – М. : Дом интеллектуал. кн., 2001. – 376 с.
299. Лавров П. Л. Три беседы о современном значении философии / П. Л. Лавров // Мир философии : в 2 ч. – Ч. 1. – М. : Политиздат, 1991. – С. 88–92.
300. Лазурский А. Ф. Классификация личностей / А. Ф. Лазурский. – Изд. третье, перераб. / под ред. М. Я. Басова и В. Н. Мясищева. – Л. : Гос. изд-во, 1924. – 290 с.
301. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада / Гофф Ле ; пер. с фр., общ. ред. Ю. Л. Бессмертного ; послесл. А. Я. Гуревича. – М. : Прогресс, 1992. – 376 с.
302. Лебон Г. Психология народов и масс / Г. Лебон. – СПб. : Макет, 1995. – 316 с.
303. Леви-Строс К. Структурная антропология / К. Леви-Строс ; пер. с фр. под ред. и с примеч. В. В. Иванова. – М. : Наука, 1985. – 535 с.
304. Лейбниц Г. В. Монадология / Г. В. Лейбниц // Сочинения : в 4 т. : пер. с фр. – Т. 1. – М. : Мысль, 1982. – С. 413–429.
305. Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии / Г. В. Лейбниц // Сочинения : в 4 т. : пер. с фр. – Т. 2. – М. : Мысль, 1983. – 686 с.
306. Лейбниц Г. В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла / Г. В. Лейбниц // Сочинения : в 4 т. : пер. с фр. – Т. 4. – М. : Мысль, 1989. – 554 с.
307. Лейбниц Г. В. Переписка с королевой Пруссии Софией-Шарлоттой и курфюрстиной Софией / Г. В. Лейбниц // Сочинения : в 4 т. : пер. с фр. – Т. 3. – М. : Мысль, 1984. – С. 371–394.

308. Ленін В. І. Пам'яті графа Гейдена / В. І. Ленін // Повн. збір. тв. / пер. з 5-го рос. вид. – Т. 16. – К. : Вид-во політ. л-ри України, 1971. – С. 36–43.
309. Ленкавський С. Внутрішня пропаганда ОУН / С. Ленкавський // Ленкавський С. Український націоналізм : твори. – Т. 1. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2002. – С. 240–249.
310. Ленкавський С. Ідеологічні основи Організації Українських Націоналістів / С. Ленкавський // Ленкавський С. Український націоналізм : твори. – Т. 1. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2002. – С. 480–482.
311. Ленкавський С. Провідні ідеї сучасних культурних процесів в Україні / С. Ленкавський // Ленкавський С. Український націоналізм : твори. – Т. 1. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2002. – С. 483–500.
312. Ленкавський С. У пошуках справжньої людини / С. Ленкавський // Ленкавський С. Український націоналізм : твори. – Т. 1. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2002. – С. 521–530.
313. Ленкавський С. Філософічні підстави «Націоналізму» Донцова / С. Ленкавський // Ленкавський С. Український націоналізм : твори. – Т. 1. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2002. – С. 504–509.
314. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность / А. Н. Леонтьев. – М. : Политиздат, 1975. – 304.
315. Леонтьев К. Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения / К. Н. Леонтьев // Избранное / сост., вступ. ст., И. Н. Смирнова. – М. : Моск. рабочий, 1993. – С. 119–168.
316. Лефорт К. Формы истории : очерки политической антропологии / К. Лефорт ; пер. с фр. В. Ю. Быстрова. – СПб. : Наука, 2007. – 341 с.
317. Лиотар Ж.-Ж. Состояние постмодерна / Ж.-Ж. Лиотар ; пер. с фр. Н. А. Шматко. – М. : Ин-т эксперимент. социологии, 1998. – 160 с.
318. Липа Ю. І. Призначення України / Ю. І. Липа. – Л. : Просвіта, 1992. – 271 с.
319. Липинський В. Повне зібрання творів, архів, студії / В'ячеслав Липинський ; Ярослав Пеленський (ред.) НАН України ; Ін-т східноєвропейських досліджень. – К. ; Філадельфія, 1995. – Т. 6, кн. 1 : Листи до братів-хліборобів : про ідею і організацію українського монархізму : твори. – 471 с.
320. Липинський В. Хам і Яфет / В. Липинський // Сучасність. – 1992. – № 6. – С. 63–76.
321. Липовецький Ж. Триумф нарциса / Ж. Липовецький // Рюс Ж. Поступ сучасних ідей : Панорама новітньої науки / пер. з фр. В. Шовкун. – К. : Основи, 1998. – С. 210–212.
322. Лисий І. Я. Національно-культурна ідентичність філософії: сім наближень до теми / І. Я. Лисий. – К. : Києво-могил. акад., 2013. – 180 с.
323. Лісовий В. Культура – ідеологія – політика / В. Лісовий. – К. : Вид-во імені Олени Теліги, 1997. – 352 с.
324. Ліствичник І. Ліствиця духовна / І. Ліствичник. – Чернівці : Чернів. Єпархія, 2014. – 252 с.

325. Лобковиц Н. От субстанции к рефлексии. Пути западноевропейской метафизики / Н. Лобковиц // *Вопр. философии.* – 1995. – № 1. – С. 95–105.
326. Лобковиц Н. Что такое «личность»? / Н. Лобковиц // *Вопр. философии.* – 1998. – № 2. – С. 54–64.
327. Лой А. М. *Основи практичної філософії: підручник* / А. М. Лой, А. О. Баумейстер, Т. І. Ящук та ін. – К. : Київ. ун-т, 2011. – 511 с.
328. Локк Д. Опыт о человеческом разумении / Дж. Локк // *Сочинения* : в 3 т. – Т. 1. – М. : Мысль, 1985. – 622 с.
329. Лосев А. Ф. Августин / А. Ф. Лосев // *Августин: pro et contra* / сост., примеч. Р. В. Светлова ; сост., вступ. ст., примеч. В. Л. Селиверстова. – СПб. : РХГИ, 2002. – С. 822–852.
330. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития : в 2 кн. / А. Ф. Лосев. – Кн. 1. – Харьков : Фолио, М. : АСТ, 2000. – 832 с.
331. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. – М. : Политиздат, 1991. – 525 с.
332. Лосский Н. О. Типы мировоззрений: Введение в метафизику / Н. О. Лосский // Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / сост. А. П. Поляков ; подгот. текста и примеч. Р. К. Медведевой. – М. : Республика, 1995. – С. 4–135.
333. Лосский Н. О. Условия абсолютного добра: Основы этики / Н. О. Лосский // Лосский Н. О. Условия абсолютного добра: Основы этики; Характер русского народа. – М. : Политиздат, 1991. – С. 24–236.
334. Лосский Н. О. Ценность и Бытие: Бог и Царство Божие как основы ценностей / Н. О. Лосский // Лосский Н. О. Ценность и Бытие. – Харьков : Фолио, 2000. – С. 7–102.
335. Луман Н. Введение в системную теорию / Н. Луман ; пер. с нем. К. Тимофеева. – М. : Логос, 2007. – 360 с.
336. Лютер М. К христианскому дворянству немецкой нации об исправлении христианства / М. Лютер // *Мартин Лютер – реформатор, проповедник и педагог.* – М. : РОУ, 1996. – С. 12–91.
337. Маер-Абіх К. М. Повстання на захист природи. Від докiлля до спiльносвiту / К. М. Маер-Абіх ; пер. А. Єрмоленка. – К. : Лiбра, 2004. – 196 с.
338. Макаренко А. С. Книга для родителей / А. С. Макаренко // *Собрание сочинений* : в 4 т. – Т. 4. – М. : Правда, 1987. – С. 5–373.
339. Макаренко А. С. О личности и обществе / А. С. Макаренко // *Педагогические сочинения* : в 8 т. – Т. 7. – М. : Педагогика, 1986. – С. 11–15.
340. Макаренко А. С. Цель воспитания / А. С. Макаренко // *Педагогические сочинения*: в 8 т. – Т. 4. – М. : Педагогика, 1984. – С. 41–49.
341. Макарий Египетский. Духовные беседы / Макарий Египетский. – Клин : Христианская жизнь, 2001. – 441 с.
342. Макиавелли Н. Государь / Н. Макиавелли // Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве / предисл., коммент. Е. Темнова. – М. : Мысль, 1996. – С. 27–108.

343. Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия / Н. Макиавелли // Макиавелли Н. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве / предисл., коммент. Е. Темнова. – М. : Мысль, 1996. – С. 109–398.
344. Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі : пер. з англ. / Е. Макінтайр. – К. : Дух і Літера, 2002. – 436 с.
345. Максим Исповедник. О божественной любви / Максим Исповедник // Виллер Э. А. Учение о Едином в античности и средневековье. – СПб. : Алетейя, 2002. – С. 506–519.
346. Маланюк Є. Ієрархія / Є. Маланюк // Український націоналізм : антологія. – 2-е вид. / упоряд. В. Рог. – К. : Укр. вид. спілка ім. Ю. Липи, 2011. – Т. 2. – С. 69–80.
347. Малевич К. Черный квадрат / К. Малевич. – СПб. : Азбука-классика, 2008. – 288 с.
348. Мамалуй О. ДЕРРИДА/ДІ/АДА. Постнедомодерні привіди до «Привидів Маркса» Ж. Дерріда / О. Мамалуй // Дерріда Ж. Привиди Маркса. – Х. : Око, 2000. – С. 5–32.
349. Мамардашвили М. Как я понимаю философию... / М. Мамардашвили ; сост. и предисл. Ю. П. Сенокосова. – М. : Прогресс, 1990. – 368 с.
350. Мамардашвили М. Лекции по античной философии / М. Мамардашвили. – М. : Аграф, 1997. – 320 с.
351. Мангайм К. Идеология та утопія : пер. з нім. / К. Мангайм. – К. : Дух і Літера, 2008. – 370 с.
352. Марголис Дж. Личность и сознание / Дж. Марголис. – М. : Прогресс, 1986. – 420 с.
353. Маритен Ж. Величие и нищета метафизики / Ж. Маритен // Избранное : Величие и нищета метафизики : пер. с фр. – М. : РОССПЭН, 2004. – С. 107–129.
354. Маритен Ж. Интегральный гуманизм / Ж. Маритен // Философ в мире / пер. с фр., послесл., коммент. Б. Л. Губмана. – М. : Высш. шк., 1994. – С. 52–134.
355. Маритен Ж. Краткий трактат о существовании и существующем / Ж. Маритен // Избранное: Величие и нищета метафизики : пер. с фр. – М. : РОССПЭН, 2004. – С. 7–106.
356. Маритен Ж. Ответственность художника / Ж. Маритен // Самосознание европейской культуры XX века : мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М. : Политиздат, 1991. – С. 171–207.
357. Маритен Ж. Философ в мире / Ж. Маритен ; пер. с фр., послесл., коммент. Б. Л. Губмана. – М. : Высш. шк., 1994. – 192 с.
358. Маркс К. Економічні рукописи 1857 – 1861 років. Частина перша / К. Маркс // Маркс К. і Енгельс Ф. Твори. – Т. 46, ч. 1 : пер. з 2-го рос. вид. – К. : Політвидав України, 1982. – 515 с.
359. Маркс К. Економічно-філософські рукописи 1844 / К. Маркс, Ф. Енгельс // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 42 : пер. з 2-го рос. вид. – К. : Політвидав України, 1980. – С. 39–159.

360. Маркс К. Святе сімейство, або Критика критичної критики. Проти Бруно Бауера и компанії / К. Маркс, Ф. Енгельс // Маркс К., Енгельс Ф. Зібрання творів. – Т. 2. – К. : Держ. вид-во політ. л-ри УРСР, 1958. – С. 3–220.
361. Маркс К. Тези про Фейербаха / К. Маркс // Маркс К., Енгельс Ф. Зібрання творів. – Т. 3. – К. : Держ. вид-во політ. л-ри УРСР, 1959. – С. 1–4.
362. Маркузе Г. Одномерный человек / Г. Маркузе. – М. : REFL-book, 1994. – 368 с.
363. Маркузе Г. Разум и революция: Гегель и становление социальной теории / Г. Маркузе ; пер. с англ. А. П. Шербелева. – СПб. : Владимир Даль, 2000. – 541 с.
364. Маркузе Г. Структура інстинктів і суспільство / Г. Маркузе ; пер. О. Юдін. – К. : Ніка-Центр, 2010. – 248 с.
365. Марсель Г. НОМО VIATOR / Г. Марсель ; пер. укр. В. Й. Шовкуна. – К. : Academia, 1999. – 320 с.
366. Маслоу А. Х. Психология бытия / А. Х. Маслоу. – М. – Киев : Рефл-бук : Ваклер, 1997. – 304 с.
367. Матеріали Першого Збору Конгресу Українських Націоналістів. – К. : Головний Провід Конгресу Українських націоналістів, 1995. – 368 с.
368. Мацціні Д. Звернення до італійців / Д. Мацціні // Націоналізм : антол. / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – К. : Смолоскип, 2000. – С. 63–77.
369. Мегилл А. Историческая эпистемология / А. Мегилл. – М. : Канон +, 2007. – 480 с.
370. Мережковский Д. С. Грядущий хам / Д. С. Мережковский // Мережковский Д. С. В тихом омуте : ст. и исслед. разных лет. – М. : Сов. писатель, 1991. – С. 350–377.
371. Мерло-Понти М. Интервью / М. Мерло-Понти // Логос : филос.-лит. журн. – 1991. – № 2. – С. 31–40.
372. Мировоззренческая культура личности / В. П. Иванов, Е. К. Быстрицкий, Н. Ф. Тарасенко, В. П. Козловский. – Киев : Наук. думка, 1986. – 295 с.
373. Мирон Д. Ідея і Чин України / Д. Мирон // Український націоналізм : антологія. – 2-е вид. / упоряд. В. Рог. – К. : ФОП Стебеляк О. М., 2010. – Т 1. – С. 169–198
374. Митрополит Іларіон (І. Огієнко). Обоження людини – ціль людського життя / Іларіон Митрополит. – Вінніпег : Укр. Наук. Православ. Богослов. Т-во, 1954. – 95 с.
375. Михальченко М. Україна доби межичасся / М. Михальченко, З. Самчук. – К. : Відродження, 1998. – 288 с.
376. Михальченко М. Україна як нова історична реальність: запасний гравець Європи / М. І. Михальченко. – Дрогобич : Відродження, 2004. – 488 с.
377. Михальченко М. Чи можлива інтегративна ідеологія в Україні / М. Михальченко // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 1998. – № 6. – С. 195–199.
378. Міняйло Р. В. Мовна картина світу як продукт діяльнісного освоєння соціуму та власних сутнісних сил / Р. В. Міняйло, В. О. Сабадуха // Практ. філософія. – 2009. – № 3. – С. 125–134.

379. Мірчук І. Етика та політика / І. Мірчук // Мірчук І. Філософські студії / за ред. М. Шафовала і Р. Яремка. – Мюнхен : Ukrainische Freie Universitet, 2006. – С. 13–62.
380. Мірчук І. Напрямки української культури / І. Мірчук / за ред. та з передм. М. Шафовала. – Мюнхен, 2003. – 53 с.
381. Мондін Б. Онтологія і метафізика / Б. Мондін ; пер. з італ. Б. Завідняка. – Жовква : Місіонер, 2010. – 284 с.
382. Монтескьє Ш. Л. О духе законів / Ш. Л. Монтескьє // Избранные произведения. – М. : Гос. изд-во полит. лит., 1955. – С. 157–733.
383. Морган Л. Г. Древнее общество или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации / Л. Г. Морган. – Л. : Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1934. – 350 с.
384. Московичи С. Век толп / С. Московичи. – М. : Центр психологии и психотерапии, 1998. – 480 с.
385. Московичи С. Машина, творящая богов / С. Московичи. – М. : Центр психологии и психотерапии, 1998. – 560 с.
386. Музичка І. Християнство в житті особи і народу : вибр. твори / І. Музичка ; упоряд. А. Колодний. – К. : Б. в., 1999. – 387 с.
387. Мунье Э. Манифест персонализма / Э. Мунье // Манифест персонализма : пер. с фр. / вступ. ст. И. С. Вдовиной. – М. : Республика, 1999. – С. 267–410.
388. Мунье Э. Персоналистическая и общностная революция / Э. Мунье // Манифест персонализма : пер. с фр. / вступ. ст. И. С. Вдовиной. – М. : Республика, 1999. – С. 13–266.
389. Наваррия Д. Символическая антропология. Человек религиозный и его опыт священного / Д. Наваррия. – К. : Дух і Літера, 2016. – 376 с.
390. Ницше Ф. Автобиография (ЕССЕ НОМО) / Ф. Ницше // Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. – М. : Сирин, 1990. – Кн. 2. – С. 327–415.
391. Ничик В. М. Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII в. / В. М. Ничик. – Киев : Наук. думка, 1978. – 298 с.
392. Ницше Ф. Генеалогія моралі / Ф. Ницше // Ницше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі / пер. з нім. А. Онишко. – Л. : Літопис, 2002. – С. 185–319.
393. Ницше Ф. Жадання влади / Ф. Ницше // Ницше Ф. Так казав Заратустра; Жадання влади / пер. з нім. А. Онишка, П. Таращука. – К. : Основи, 1993. – С. 330–414.
394. Ницше Ф. Людське, надто людське : книга для вільних умів. / Ф. Ницше ; наук. ред. О. Фешовець, пер. К. Котюк. – Л. : Астролябія, 2012. – 408 с.
395. Ницше Ф. По той бік добра і зла / Ф. Ницше // Ницше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі / пер. з нім. А. Онишко. – Л. : Літопис, 2002. – С. 7–184.
396. Ницше Ф. Так казав Заратустра / Ф. Ницше // Ницше Ф. Так казав Заратустра; Жадання влади / пер. з нім. А. Онишка, П. Таращука. – К. : Основи, 1993. – С. 8–326.

397. Окорочков В. Б. Метафізика епохи трансцендентального мислення : специфіка, сутність і тенденції розвитку : монографія / В. Б. Окорочков. – Д. : Дніпропетр. ун-т, 2000. – 264 с.
398. Олексюк В. Метафізична дійсність різниці між суттю та існуванням / В. Олексюк // Українська філософська діаспоріана : антологія / уклад. А. Бурий. – Дрогобич : Вид. від. Дрогобиц. держ. пед. ун-ту імені Івана Франка, 2017. – С. 948–964.
399. Онацький Є. Націоналізм і індивідуалізм / Є. Онацький // Український націоналізм : антологія. – 2-е вид. / упор. В. Рог. – К. : Укр. Видавнична Спілка ім. Юрія Липи, 2011. – Т. 2. – С. 19–31.
400. Ортега-и-Гассет Х. Две великие метафоры / Х. Ортега-и-Гассет // Теория метафоры : сборник : пер. с англ, фр., нем., исп., польск. яз. / вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой ; общ. ред Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной. – М. : Прогресс, 1990. – С. 68–81.
401. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / Х. Ортега-и-Гассет – М. : Наука, 1991. – С. 51–191.
402. Ортега-и-Гассет Х. Безхребетна Іспанія / Х. Ортега-и-Гассет ; пер. з ісп. В. Бурггардта, В. Сахна, О. Товстенка // Вибрані твори. – К. : Основи, 1994. – С. 140–195.
403. Ортега-и-Гассет Х. Бунт мас / Х. Ортега-и-Гассет ; пер. з ісп. В. Бурггардта, В. Сахна, О. Товстенка // Вибрані твори. – К. : Основи, 1994. – С. 15–139.
404. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманізація мистецтва / Х. Ортега-и-Гассет ; пер. з ісп. В. Бурггардта, В. Сахна, О. Товстенка // Вибрані твори. – К. : Основи, 1994. – С. 238–272.
405. Павленко П. Ю. Платон і християнство / П. Ю. Павленко. – Біла Церква : Мустанг, 2001. – 241 с.
406. Палама Г. Триады в защиту священно-безмолвствующих / Григорий Палама ; пер., послес. и коммент. В. Вениаминова. – М. : Канон, 1995. – 384 с.
407. Паниотто В. Евромайдан внутри и снаружи: результаты социологических исследований / В. Паниотто // Феномен Майдану в українському суспільстві : соціологічні інтерпретації : матеріали Міжнар. соціол. читань пам'яті Н. В. Паніної / за ред. Є. І. Головахи, О. Г. Стегнія. – К. : Ін-т соціології НАН України, 2015. – С. 15–33.
408. Паранько Р. Коментарі. Проти Євтихія та Несторія: про дві природи й одну особу во Христі / Р. Паранько // Боецій С. Теологічні трактати. – Л. : Укр. катол. ун-т, 2007. – С. 121–134.
409. Парсонс В. Публічна політика: Вступ до теорії й практики аналізу політики : пер. з англ. / В. Парсонс. – К. : Києво-Могилян. акад., 2006. – 549 с.
410. Парсонс Т. Соціальна структура і особистість / Т. Парсонс ; пер. з англ. В. Верлоки і В. Кебуладзе. – К. : Дух і Літера, 2011. – 338 с.
411. Паскаль Б. Мисли / Б. Паскаль ; пер. с фр. Ю. Гинзбург. – М. : АСТ. – Харків : Фолио, 2001. – 590 с.

412. Паславський І. В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій третині XVII ст. / І. В. Паславський. – К. : Наук. думка, 1984. – 128 с.
413. Патнэм Х. Почему существуют философы? / Х. Патнэм // Аналитическая философия: Становление и развитие : антология : пер. с англ. и нем. – М. : Дом интеллектуал. кн., 1998. – С. 495–509.
414. Патнэм Х. Реализм с человеческим лицом / Х. Патнэм // Аналитическая философия: Становление и развитие : антология : пер. с англ. и нем. – М. : Дом интеллектуал. кн., 1998. – С. 466–494.
415. Паточка Я. Вічність та історичність / Я. Паточка // Паточка Я. Негативний платонізм. Вічність та історичність. Єретичне есе про філософію історії : пер. з чес. – К. : Основи, 2001. – С. 53–201.
416. Паточка Я. Єретичне есе про філософію історії / Я. Паточка // Паточка Я. Негативний платонізм. Вічність та історичність. Єретичне есе про філософію історії : пер. з чес. – К. : Основи, 2001. – С. 203–369.
417. Паточка Я. Негативний платонізм / Я. Паточка // Паточка Я. Негативний платонізм. Вічність та історичність. Єретичне есе про філософію історії : пер. з чес. – К. : Основи, 2008. – С. 5–52.
418. Пестель Э. За пределами роста : пер. с англ. / Э. Пестель. – М. : Прогресс, 1988. – 278 с.
419. Петрици Иоанэ Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха / Иоанэ Петрици / редкол. М. Б. Митин и др. – М. : Мысль, 1984. – 286 с.
420. Печчеи А. Человеческие качества / А. Печчеи ; пер. с англ. О. В. Захаровой. – М. : Прогресс, 1980. – 302 с.
421. Пико делла Мирандола. Речь о достоинстве человека / П. Мирандола // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения / редкол. И. Т. Фролов и др. ; сост. П. С. Гуревич. – М. : Политиздат, 1991. – С. 220–239.
422. Платон. Держава / Платон ; пер. з давньогрец. Д. Коваль. – К. : Основи, 2005. – 355 с.
423. Платон. Законы / Платон // Сочинения : в 3 т. : пер. с древнегреч. / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. – Т. 3, ч. 2. – М. : Мысль, 1972. – С. 83–469.
424. Платон. Парменид / Платон // Сочинения : в 3 т. : пер. с древнегреч. / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса ; вступит. ст. А. Ф. Лосева. – Т. 2, ч. 2. – М. : Мысль, 1970. – С. 401–477.
425. Платон. Политик / Платон // Сочинения : в 3 т. : пер. с древнегреч. / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. – Т. 3, ч. 2. – М. : Мысль, 1972. – С. 10–82.
426. Платон. Федон / Платон // Платон Діалоги : пер. з давньогрец. / передм. В. В. Шкоди, Г. М. Куц ; прим. Й. Кубова. – Х. : Фоліо, 2008. – С. 152–236.
427. Плотин. О благе и едином / Плотин // Логос. – 1992. – № 3. – С. 213–227.

428. Плотин. Первая эннеада / Плотин; пер., вступ. ст., коммент. Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2004. – 320 с.
429. Плотин. Шестая эннеада. Трактаты I – V / Плотин; пер. с древнегреч. и послес. Т. Г. Сидаша. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2005. – 480 с.
430. Попович М. В. Раціональність і виміри людського буття / М. В. Попович. – К. : Сфера, 1997. – 290 с.
431. Попович М. Українська національна ментальність / М. Попович // Проблеми теорії ментальності. – К. : Наук. думка, 2006. – С. 332–272.
432. Попович М. Український шлях до об'єднаної Європи / М. Попович // Попович М. Істина. Правда. Життя. Думки небайдужої людини : зб. наук.-публіц. ст. – К. : Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, 2010. – С. 65–83.
433. Поппер К. Злиденність історизму : пер. з англ. / К. Поппер. – К. : Абрис, 1994. – 192 с.
434. Поппер К. Логика и рост научного знания : избр. работы : пер. с англ. / К. Поппер ; сост., общ. ред. и вступ. ст. В. Н. Садовского. – М. : Прогресс, 1983. – 606 с.
435. Потустороннее, которое реально существует. Немістичне потойбіччя / сост. К. Малеев. – Киев : СтилоС, 253 с.
436. Пригожин И. Порядок из хаоса : новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс ; пер. с англ. Ю. А. Данилов. – М. : Прогресс, 1986. – 432 с.
437. Проблема людини в українській філософії XVI – XVIII століттях : монографія / І. С. Захара, М. В. Кашуба, О. В. Матковська, В. І. Любащенко, Н. Л. Попова. – Л. : Логос, 1998. – 239 с.
438. Прокопович Ф. Етика, або Наука про звичаї / Ф. Прокопович // Філософські твори : в 3 т. – Т. 2. Логіка. Натурфілософія або фізика. Етика : пер. з лат. – К. : Наук. думка, 1980. – С. 503–514.
439. Прокопович Ф. Логіка / Ф. Прокопович // Філософські твори : в 3 т. – Т. 2. Логіка. Натурфілософія або фізика. Етика : пер. з лат. – К. : Наук. думка, 1980. – С. 10–111.
440. Пролеєв С. В. Духовность и бытие человека / С. В. Пролеєв. – Киев : Наук. думка, 1992. – 112 с.
441. Пролеєв С. Самозаперечення сучасної Європи: Європа цінностей versus Європа інтересів / С. Пролеєв – Європа – незавершений проект : круглий стіл «Філософської думки» // Філософ. думка. – 2017. – № 5. – С. 9–16.
442. Пронякин В. И. Западноевропейская метафизика: истоки, эволюционные трансформации, перспективы : монография / В. И. Пронякин. – Днепропетровск : Днепрпетр. нац. ун-т, 2006. – 360 с.
443. Пуанкаре А. О науке : сб. : пер. с фр. / Анри Пуанкаре ; под ред. Л. С. Понтрягина. – М. : Наука, 1983. – 560 с.
444. Раппопорт Х. Философия истории в ее главнейших течениях / Х. Раппопорт. – СПб. : Тип. Ю. Н. Эрлиха, 1898. – 180 с.

445. Ренч Т. Конституція моральності. Трансцендентальна антропологія і практична філософія / Т. Ренч ; пер. з нім. В. Приходька. – К. : Дух і Літера, 2010. – 348 с.
446. Рикёр П. Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение / П. Рикёр // Теория метафоры : сб. : пер. с англ, фр., нем., исп., польск. яз. / вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой ; общ. ред Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной. – М. : Прогресс, 1990. – С. 416–434.
447. Ричардс А. Философия риторики / А. Ричардс // Теория метафоры : сб. : пер. с англ, фр., нем., исп., польск. яз. / вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой ; общ. ред Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной. – М. : Прогресс, 1990. – С. 44–67.
448. Рікер П. Ідеологія та утопія : пер. з англ. / П. Рікер. – К. : Дух і Літера, 2005. – 386 с.
449. Рікер П. Історія та істина / П. Рікер ; пер. з фр. В. Й. Шовкуна. – К. : Вид. дім «КМ Akademia», 2001. – 396 с.
450. Рікер П. Сам як інший : пер. з фр. / П. Рікер. – Вид. 2-е. – К. : Дух і Літера, 2002. – 458 с.
451. Роджерс К. Р. Взгляд на психотерапию. Становление человека / К. Р. Роджерс; пер. с англ. ред. и предисл. Е. И. Исениной. – Прогресс, Универс, 1994. – 480 с.
452. Розов Н. С. Философия и теория истории. – Кн. 1. Прологомены / Н. С. Розов. – М. : Логос, 2002. – 656 с.
453. Ролз Дж. Теорія справедливості / Дж. Ролз ; пер. з англ. О. Мокровольського. – К. : Основи, 2001. – 822 с.
454. Роменець В. А. Історія психології: XVII століття. Епоха Просвітництва / В. А. Роменець. – К. : Либідь, 2006. – 1000 с.
455. Рормозер Г. Кризис либерализма / Г. Рормозер ; пер., предисл. и ред. А. А. Френкин ; РАН, Ин-т философии. – М. : Б. и., 1996. – 292 с.
456. Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. Человек и мир / С. Л. Рубинштейн. – СПб. : Питер, 2003. – 512 с.
457. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии : в 2 т. / С. Л. Рубинштейн. – Т. 2 – М. : Педагогика, 1989. – 328 с.
458. Руденко С. В. Сучасні методологічні концепції дослідження історії української філософії : монографія / С. В. Руденко. – К. : Київ. ун-т, 2012. – 279 с.
459. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права / Ж.-Ж. Руссо // Об общественном договоре. Трактаты : пер. с фр. – М. : КАНОН-плюс, 1998. – С. 195–322.
460. Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми / Ж.-Ж. Руссо // Об общественном договоре. Трактаты : пер. с фр. – М. : КАНОН-плюс, 1998. – С. 51–150.
461. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки / Ж. Рюс ; пер. з фр. В. Шовкун. – К. : Основи, 1998. – 669 с.

462. Сабадуха В. О. Антропологічний та онтологічний зміст історичних подій із позиції концепції чотирьох рівнів розвитку сутнісних сил індивіда / В. О. Сабадуха // Вісн. Луган. держ. ун-ту внутрішніх справ імені Е. О. Дідоренка. – Спец. вип. № 2. Соціально-політичні події сучасності: правові наслідки та філософське осмислення. – Луганськ, 2010. – Ч. 1. – С. 131–143.
463. Сабадуха В. О. Генеза понять особи й особистості в християнстві / В. О. Сабадуха // Вісн. Прикарпат. ун-ту. Філософські й психологічні науки. – 2015. – Вип. 19. – С. 109–117.
464. Сабадуха В. О. Гностицизм як джерело концепції чотирьох рівнів духовного розвитку людини / В. О. Сабадуха В. // Вісн. Прикарпат. ун-ту. Філософські і психологічні науки. – 2014. – Вип. 18. – С. 57–64.
465. Сабадуха В. О. Гріхи посередньої людини, або Філософський аналіз причин людської деструктивності / В. Сабадуха // Практи. філософія. – 2011. – № 1. – С. 31–41.
466. Сабадуха В. О. Генеза теоретичних уявлень про особу та особистість в історії філософії / В. О. Сабадуха // Психологія і суспільство. – 2016. – № 4. – С. 30–43.
467. Сабадуха В. О. Декаданс філософії: причини і наслідки / В. О. Сабадуха // Глобалізований світ: випробування людського буття: Міжнар. наук.-теорет. конф., 6 – 7 жовт. 2017 р. : матеріали доп. і виступів. – Житомир : Вид-во Євенок О. О., 2017. – С. 139–143.
468. Сабадуха В. О. Духовна сутність людини у Святому Письмі, творчості Отців християнської церкви та філософів Середньовіччя / В. О. Сабадуха // Практи. філософія. – 2015. – № 2. – С. 104–113.
469. Сабадуха В. О. Єдине смислове поле філософського, теологічного і психологічного розуміння духу / В. О. Сабадуха // The scientific method. – Warszawa, Poland. – 2017. – № 13. – S. 7–13.
470. Сабадуха В. О. Ідеї персоналізму в українській філософській та соціально-політичній думці / В. О. Сабадуха // Вісн. Нац. авіац. ун-ту. Сер.: Філософія. Культурологія : зб. наук. пр. – 2013. – Вип. 2. – С. 62–66.
471. Сабадуха В. О. Ідеї персоналізму в українському націоналізмі / В. О. Сабадуха // Українознав. альм. – Вип. 14. – К. : КДУ, 2013. – С. 82–86.
472. Сабадуха В. О. Ідея особистості в контексті принципів духовної ієрархії і рівності / В. О. Сабадуха // Гілея : наук. вісн. : зб. наук. пр. – К. : Гілея, 2016. – Вип. 115 (12) – С. 261–267.
473. Сабадуха В. О. Ідея особистості у філософії Іммануїла Канта, Фридріха Ніцше, Макса Шелера / В. О. Сабадуха // Вісн. Київ. нац. ун-ту ім. Тараса Шевченка. Сер. : Філософія. – 2018. – № 3. – С. 31–35.
474. Сабадуха В. О. Концепція чотирьох рівнів духовного розвитку людини як методологічне підґрунтя розв'язання проблеми толерантності / В. О. Сабадуха // Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності : Міжнар. наук.-теорет. конф. 1 – 2 жовт. 2015 р. : матеріали доп. та виступів. – Житомир : Вид. Євенок О. О., 2015. – С. 49–52.

475. Сабадуха В. О. Концепція чотирьох рівнів розвитку сутнісних сил людини як методолого-теоретична основа сучасної філософської антропології / В. О. Сабадуха // Вісн. Нац. авіац. ун-ту. Сер.: Філософія. Культурологія : зб. наук. пр. – 2013. – Вип. 1. – С. 55–59.
476. Сабадуха В. О. Обґрунтування онтологічних критеріїв індивідуального та суспільного буття / В. О. Сабадуха // Вісн. Прикарпат. ун-ту. Філософські і психологічні науки. – 2013. – Вип. 17. – С. 14–19.
477. Сабадуха В. О. Онтологія як філософська наука про достатні підстави людського буття / В. О. Сабадуха // Вісн. Житомир. держ. ун-ту імені Івана Франка. – 2014. – Вип. 3. – С. 25–31.
478. Сабадуха В. О. Персоналізм як українська державна ідеологія / В. О. Сабадуха // Психологія і суспільство. – 2013. – № 1. – С. 21–30.
479. Сабадуха В. О. Поняття «дух», «духовність» і «особистість»: філософський зміст та взаємозв'язок / В. О. Сабадуха // Гуманітар. вісн. Запоріж. держ. інж. акад. : зб. наук. пр. – 2017. – Вип. 68. – С. 98–110.
480. Сабадуха В. О. Принципи ієрархії і рівності як онтологічні засади життєдіяльності людини й суспільства / В. О. Сабадуха // Практ. філософія. – 2014. – № 1. – С. 66–73.
481. Сабадуха В. О. Пріоритет духовного над матеріальним як онтологічна засада життєдіяльності людини і суспільства / В. О. Сабадуха // Практ. філософія. – 2014. – № 3. – С. 153–160.
482. Сабадуха В. О. Проблема особистості в емпіричній та раціоналістичній філософії XVII століття / В. О. Сабадуха // Вісн. Житомир. держ. ун-ту імені Івана Франка. – 2013. – Вип. 6. – С. 42–47.
483. Сабадуха В. О. Психологія в умовах кризи знеособленого буття / В. О. Сабадуха // Психологія і суспільство. – 2014. – № 2. – С. 40–46.
484. Сабадуха В. О. Реконструкція конфлікту між знеособленою та особистісною парадигмами буття людини у творчості Тараса Шевченка / В. О. Сабадуха // Психологія і суспільство. – 2014. – Спецвип. – С. 55–61.
485. Сабадуха В. О. Світоглядна боротьба навколо проблеми особистості в німецькій класичній філософії / В. О. Сабадуха // Вісн. Київ. нац. ун-ту імені Тараса Шевченка. Сер. : Філософія. Політологія. – 2015. – № 1. – С. 48–52.
486. Сабадуха В. О. Світоглядні підґрунтя нооекономіки і ноосуспільства, або Роздуми до дискурсу з Костянтином Корсаком / В. О. Сабадуха // Практ. філософія. – 2013. – № 4. – С. 17–23.
487. Сабадуха В. О. Українська національна ідея та концепція особистісного буття : монографія / В. О. Сабадуха. – 2-е вид., випр. – Івано-Франківськ : Фоліант, 2012. – 176 с.
488. Сабадуха В. О. Українська національна ідея у вимірах особистісного буття / В. О. Сабадуха // Психологія і суспільство. – 2012. – № 2. – С. 21–30.
489. Сабадуха В. О. Український варіант міфу про Сізіфа (за драмою-феєрією Лесі Українки «Лісова пісня») / В. О. Сабадуха // Перевал. – 2013. – № 1. – С. 156–167.

490. Сабадуха В. О. Філософія єдності людини зі Світом (до діалогу з О. Єременком) / В. О. Сабадуха // *Практ. філософія*. – 2011. – № 4. – С. 38–46.
491. Сабадуха В. О. Я-концепція митця або Персональна відповідальність митця за особистісний первень суспільного буття (філософський аспект) / В. О. Сабадуха // *Практ. філософія*. – 2013. – № 2. – С. 97–106.
492. Сабадуха В. О. Я-концепція науковця в умовах антрополого-глобальної катастрофи / В. О. Сабадуха // *Практ. філософія*. – 2011. – № 2. – С. 74–83.
493. Сабадуха В. О. Я-концепція філософа, або Протест проти постмодерної безвідповідальності філософії перед світом / В. О. Сабадуха // *Практ. філософія*. – 2010. – № 1. – С. 100–110.
494. Сабадуха О. В. Філософсько-методологічний аналіз категорії «відповідальність» / О. В. Сабадуха // *Схід*. – 2012. – № 1. – С. 165–169.
495. Савельєва М. Ю. Парадокс основания: Эллинский контекст / М. Ю. Савельєва. – Киев: Парапан, 2008. – 496 с.
496. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / Ж.-П. Сартр; пер. з фр. В. Лях, П. Таращук. – К.: Основи, 2001. – 854 с.
497. Сартр Ж.-П. Что такое литература? / Ж.-П. Сартр. – СПб.: Алетейя, 2000. – 466 с.
498. Сен-Вікторський А. Про єдність Бога та множинність творіння / А. Сен-Вікторський // *Філософ. думка*. – 2010. – № 3. – С. 67–79.
499. Сенека Л. А. Моральні листи до Луцілія / Л. А. Сенека; пер. з лат. А. Содомори. – К.: Основи, 1999. – 603 с.
500. Сен-Жюст Л. А. Дух Революции и Конституции во Франции / Л. А. Сен-Жюст // *Речи и трактаты*. – СПб.: Наука, 1995. – С. 181–251.
501. Сен-Жюст Л. А. О Природе, о Гражданском состоянии, о Гражданской общине, или Правила независимости управления / Л. А. Сен-Жюст // *Речи и трактаты*. – СПб.: Наука, 1995. – С. 251–277.
502. Сен-Жюст Л. А. Республиканские установления. Фрагменты / Л. А. Сен-Жюст // *Речи и трактаты*. – СПб.: Наука, 1995. – С. 277–319.
503. Сірл Дж. Р. Чи необхідні основи для думки? / Дж. Р. Сірл // Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки / пер. з фр. В. Шовкун. – К.: Основи, 1998. – С. 244–245.
504. Сковорода Г. С. Вступні двері до християнської добронравності / Григорій Сковорода // *Твори: у 2 т.* – К.: Обереги, 2005. – Т. 1. – С. 140–150.
505. Сковорода Г. С. Книжечка про читання Святого Письма, названа жінка Лотова / Григорій Сковорода // *Твори: у 2 т.* – К.: Обереги, 2005. – Т. 2. – С. 34–60.
506. Сковорода Г. С. Книжечка, що називається *silenus Alcibiadis*, тобто ікона Алквіадська / Григорій Сковорода // *Твори: у 2 т.* – К.: Обереги, 2005. – Т. 2. – С. 7–33.
507. Сковорода Г. С. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе / Григорій Сковорода // *Твори: у 2 т.* – К.: Обереги, 2005. – Т. 1. – С. 151–188.

508. Сковорода Г. С. Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті: товариська розмова про душевний мир / Григорій Сковорода // Твори : у 2 т. – К. : Обереги, 2005. – Т. 1. – С. 325–358.
509. Сковорода Г. С. Розмова, названа Алфавіт, або Буквар миру / Григорій Сковорода // Твори : у 2 т. – К. : Обереги, 2005. – Т. 1. – С. 413–463.
510. Сковорода Г. С. Симфонія, названа книга Асхань, про пізнання самого себе / Григорій Сковорода // Твори : у 2 т. – К. : Обереги, 2005. – Т. 1. – С. 196–262.
511. Скот И. Д. Учение о человеке и обществе / И. Д. Скот // Избранное / сост. и общ. ред. Г. Г. Майорова. – М. : Изд-во Францисканцев, 2001. – С. 462 – 545.
512. Смирнов Г. Л. Советский человек : формирование социалистического типа личности / Г. Л. Смирнов. – 3-е изд., доп. – М. : Политиздат, 1980. – 463 с.
513. Соловійов О. В. Чи може підтвердити сучасне знання про мозок людини «факт забуття» елітами своїх соціальних зобов'язань / О. В. Соловійов, В. О. Сабадуха // Практ. філософія. – 2014. – № 2. – С. 112–119.
514. Соловьев В. Великий спор и христианская политика (выдержки) / В. Соловьев // Соловьев В. О христианском единстве. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1967. – С. 37–88.
515. Соловьев В. Из «Трех разговоров»: краткая повесть об Антихристе / В. Соловьев // Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из «Трех разговоров»: краткая повесть об Антихристе / сост., вступ. ст., примеч. А. Б. Муратова. – СПб. : Худож. лит., 1994. – С. 416–486.
516. Сорокин П. А. Главные тенденции нашего времени / П. А. Сорокин ; пер. с англ., сост. и предисл. Т. С. Васильева. – М. : Наука, 1997. – 351 с.
517. Сорокин П. А. Социокультурная динамика / П. А. Сорокин // Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество : пер. с англ. / общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов. – М. : Политиздат, 1992. – С. 425–504.
518. Сорос Д. Советская система: к открытому обществу : пер. с англ. / Дж. Сорос. – М. : Политиздат, 1991. – 222 с.
519. Спиноза Этика / Спиноза. – М. – Л. : Гос. соц.-эконом. изд-во, 1932. – 223 с.
520. Сталий розвиток [Електронний ресурс]. – Режим доступу : https://uk.wikipedia.org/wiki/Сталий_розвиток. – Дата звернення: 12.11.2018.
521. Стебельський Б. Зображення людини в українській літературі XI–XIII століть / Б. Стебельський // Ідеї і творчість : зб. ст. та есеїв. – Торонто, 1991. – С. 76–93.
522. Стебельський Б. Християнство і українська культура / Б. Стебельський // Ідеї і творчість : зб. ст. та есеїв. – Торонто, 1991. – С. 36–62.
523. Степин В. С. Теоретическое знание / В. С. Степин. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 744 с.

524. Стецько Я. Українська визвольна концепція : твори / Я. Стецько. – Л. : Вид. орг. укр. націоналістів, 1987. – Ч. 1. – 528 с.; Ч. 2. – 467 с.
525. Столяров А. А. Гностицизм / А. А. Столяров // Тертуллиан. Избранные сочинения : пер. с лат. – М. : Прогресс, 1994. – С. 374–376.
526. Стружевський В. Онтологія / В. Стружевський ; пер. з пол. К. Новікової. – К. : Дух і Літера, 2014. – 312 с.
527. Сузо Г. Книжка истины / Г. Сузо // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья) : в 2 т. – СПб. : РХГИ, 2002. – Т. 2. – С. 466–486.
528. Сухомлинский В. А. Воспитание и самовоспитание / В. А. Сухомлинский // Сов. педагогика. – 1965. – № 12. – С. 34–40.
529. Сэв Л. Марксизм и теория личности : пер. с фр. / Л. Сэв. – М. : Прогресс, 1972. – 581 с.
530. Табачковський В. Г. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності» / В. Г. Табачковський. – К. : Парапан, 2005. – 432 с.
531. Табачковський В. Г. Стань тим, чим ти є / В. Табачковський // Х. Ортега-і-Гассет. Вибрані твори. – К. : Основи, 1994. – С. 4–14.
532. Табачковський В. Г. Український персоналізм Володимира Шинкарука / В. Табачковський // Шинкарук В. І. Вибрані твори: у 3 т. – К. : Укр. Центр духовної культури, 2004. – Т. 3, ч. 1. – С. 5–55.
533. Танчер В. Майдан як соціокультурний феномен і ціннісний конфлікт / В. Танчер // Соціологія: теорія, методи маркетинг. – 2015. – № 4. – С. 113–118.
534. Тарасенко Н. Ф. Природа, технологія, культура : филос.-мировоззрен. аналіз / Н. Ф. Тарасенко. – К. : Наук. думка, 1985. – 255 с.
535. Тарнас Р. Історія західного мислення / Р. Тарнас ; пер. с англ. Т. А. Азаркович. – М. : КРОН-ПРЕСС, 1995. – 448 с.
536. Тарский А. Семантическая концепция истины и основания семантики / А. Тарский // Аналитическая философия: Становление и развитие : антология : пер. с англ., нем. – М. : Дом интеллектуал. кн., 1998. – С. 90–129.
537. Таулер И. Царство Божие внутри нас. Проповеди / И. Таулер ; пер., вступ. ст. И. М. Прохоровой. – СПб. : РХГИ, 2000. – 288 с.
538. Тейлор Ч. Джерела себе : Творення новочасної ідентичності / Ч. Тейлор. – К. : Дух і Літера, 2005. – 696 с.
539. Тейлор Ч. Секулярна доба : пер. з англ. / Ч. Тейлор. – Кн. 1. – К. : Дух і Літера, 2013. – 664 с.
540. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / П. Тейяр де Шарден. – М. : Устойчивый мир, 2001. – 232 с.
541. Тертуллиан К. С. Ф. О воскресении плоти / К. С. Ф. Тертуллиан // Избранные сочинения. – М. : Прогресс, 1994. – С. 188–248.
542. Тертуллиан К. С. Ф. Против Гермогена / К. С. Ф. Тертуллиан // Избранные сочинения. – М. : Прогресс, 1994. – С. 130–160.
543. Тиллих П. Мужество быть / П. Тиллих ; пер. с англ. О. Седаковой – Киев : Дух і Літера, 2013. – 200 с.

544. Тиллих П. Систематическая теология / П. Тиллих. – Т. 3. – СПб. : Унив. кн., 2000. – 415 с.
545. Тойнби А. Дж. Пережитое. Мои встречи / А. Дж. Тойнби. – М. : Айрис Пресс, 2003. – 672 с.
546. Тойнби А. Дж. Постижение истории : пер. с англ. / А. Дж. Тойнби. – М. : Прогресс, 1991. – 736 с.
547. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории : пер. с англ. / А. Дж. Тойнби. – 2-е изд. – М. : Прогресс-Культура, 1996. – 480 с.
548. Тойнбі А. Дж. Дослідження історії: (скорочена версія томів I–VI Д. Ч. Сомервелла) : в 2 т. / пер. з англ. В. Шовкуна. – К. : Основи, 1995. – Т. 1. – 614 с.; Т. 2. – 406 с.
549. Токвіль Алексіс де. Давній порядок і революція / Алексіс де Токвіль ; з фр. пер. Г. Філіпчук. – К. : Юніверс, 2000. – 224 с.
550. Токвіль Алексіс де. Свобода і рівність у демократичному суспільстві / Алексіс де Токвіль // Консерватизм : антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. – К. : Смолоскип, 1998. – С. 257–275.
551. Толстой Л. Н. Прогресс и определение образования / Л. Н. Толстой // Собрание сочинений : в 20 т. – Т. 16. – М. : Худож. лит., 1964. – С. 51–83.
552. Топольський Є. Як ми пишемо і розуміємо історію. Таємниці історичної нарації / Є. Топольський. – К. : К.І.С., 2012. – 400 с.
553. Тоффлер Е. Нова парадигма влади / Е. Тоффлер ; пер. з англ. Н. Бардукової. – Х. : Акта, 2003. – 685 с.
554. Тоффлер Е. Третя Хвиля / Е. Тоффлер ; з англ. пер. А. Євса. – К. : Всесвіт, 2000. – 480 с.
555. Тоффлер Э. Футурошок / Э. Тоффлер. – СПб. : Лань, 1997. – 464 с.
556. Трактат про душу, написаний велебним отцем Касіаном Саковичем, ченцем грецької релігії // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII ст.) : тексти і дослідження / АН УРСР, Ін-т філософії, Ін-т сусп. наук; редкол. : В. І. Шинкарук та ін. – К. : Наук. думка, 1988. – С. 443–512.
557. Транквіліон-Ставровецький К. Уривки з прозових та віршованих творів філософського змісту / К. Транквіліон-Ставровецький // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII ст.) : тексти і дослідження / АН УРСР, Ін-т філософії, Ін-т сусп. наук; редкол. : В. І. Шинкарук та ін. – К. : Наук. думка, 1988. – С. 207–260.
558. Трельч Э. Историзм и его проблемы : пер. с нем. / Э. Трельч. – М. : Юрист, 1994. – 719 с.
559. Трофимова М. К. Евангелие от Филиппа / М. К. Трофимова // Апокрифы древних христиан : исслед., тексты, коммент. – М. : Мысль, 1989. – С. 263–273.
560. Турен А. Повернення дієвця / А. Турен ; пер. з фр. О. Гуджен, О. Подемченко, Т. Шваб. – К. : Альтерпрес, 2003. – 320 с.
561. Тюрго А. Р. Рассуждения о всеобщей истории / А. Р. Тюрго // Избранные философские произведения. – М. : Гос. соц.-полит. изд-во, 1937. – С. 75–142.

562. Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XX века / Х. Уайт ; пер. с англ. Е. Г. Трубина, В. В. Харитонова. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2002. – 528 с.

563. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии : пер. с англ. / А. Н. Уайтхед ; общ. ред. и вступ. ст. М. А. Кисселя. – М. : Прогресс, 1990. – 716 с.

564. Успенский П. Д. TERTIUM ORGANUM Ключ к загадкам мира / П. Д. Успенский. – СПб. : Андреев и сыновья, 1992. – 241 с.

565. Ушинский К. Д. Три элемента школы / К. Д. Ушинский // Педагогические сочинения : в 6 т. – Т. 1. – М. : Педагогика, 1988. – С. 177–193.

566. Февр Л. Бои за историю / Л. Февр ; пер. А. А. Бобовича, М. А. Бобовича, Ю. Н. Стефанова ; коммент. Д. Є. Харитонова. – М. : Наука, 1991. – 629 с.

567. Федорика Д. Онтологічний та екзистенційний виміри людської гідності / Д. Федорика // Досвід людської особи : нариси з філос. антропології. – Л. : Свічадо, 2000. – С. 123–152.

568. Федун П. (Полтава) Концепція Самостійної України. Т. 1. Твори / П. Федун ; упоряд. і відп. ред. М. В. Романюк ; НАН України, Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича ; Галуз. держ. архів Служби безпеки України. – Л. , 2008. – 720 с.

569. Фейерабенд П. Наука в свободном обществе / П. Фейерабенд // Избранные труды по методологии науки : пер. с англ. и нем. / общ. ред. и авт. вступ. ст. И. С. Нарский. – М. : Прогресс, 1986. – С. 467–523.

570. Фейерабенд П. Против методологического принуждения / П. Фейерабенд // Избранные труды по методологии науки: пер. с англ. и нем. / общ. ред. и авт. вступ. ст. И. С. Нарский. – М. : Прогресс, 1986. – С. 125–466.

571. Фейерабенд П. Утешение для специалиста / П. Фейерабенд // Избранные труды по методологии науки : пер. с англ. и нем. / общ. ред. и авт. вступ. ст. И. С. Нарский. – М. : Прогресс, 1986. – С. 109–124.

572. Фейербах Л. Необходимость реформы философии / Л. Фейербах // Избранные философские произведения : в 2 т. – М. : Госполитиздат, 1955. – Т. 1. – С. 107–113.

573. Фейербах Л. О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли / Л. Фейербах // Избранные философские произведения : в 2 т. – М. : Госполитиздат, 1955. – Т. 1. – С. 442–577.

574. Фейербах Л. Основные положения философии будущего / Л. Фейербах // Избранные философские произведения: в 2 т. – М. : Госполитиздат, 1955. – Т. 1. – С. 134–204.

575. Фейербах Л. Пьер Бейль. К истории философии и человечества / Л. Фейербах // Собрание произведений : в 3 т. – М. : Мысль, 1974. – Т. 3. – С. 5–318.

576. Фейербах Л. Сущность христианства / Л. Фейербах // Избранные философские произведения : в 2 т. – М. : Госполитиздат, 1955. – Т. 2. – С. 7–405.

577. Фихте И. Г. Назначение человека / И. Г. Фихте // Сочинения : в 2 т. / сост. и примеч. В. Волжского. – СПб. : Мифрил, 1993. – Т. 2. – С. 65–224.
578. Фихте И. Г. Несколько лекций о назначении ученого / И. Г. Фихте // Сочинения : в 2 т. / сост. и примеч. В. Волжского. – СПб. : Мифрил, 1993. – Т. 2. – С. 7–64.
579. Фихте И. Г. О понятии наукоучения, или так называемой философии / И. Г. Фихте // Сочинения : в 2 т. / сост. и примеч. В. Волжского. – СПб. : Мифрил, 1993. – Т. 1. – С. 7–64.
580. Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи / И. Г. Фихте // Сочинения : в 2 т. / сост. и примеч. В. Волжского. – СПб. : Мифрил, 1993. – Т. 2. – С. 359–618.
581. Філософія Відродження на Україні / М. В. Кашуба, І. В. Паславський, І. С. Захара та ін. ; АН УРСР, Ін-т сусп. наук ; відп. ред. М. В. Кашуба. – К. : Наук. думка, 1990. – 334 с.
582. Філософський енциклопедичний словник / редкол. В. І. Шинкарук (голова) та ін. – К. : Абрис, 2002. – 742 с.
583. Флоренский П. А. О цели и смысле прогресса / П. А. Флоренский // Сочинения : в 4 т. – М. : Мысль, 1994. – Т. 1. – С. 196–204
584. Франк С. Л. Введение в философию в сжатом изложении / С. Л. Франк. – СПб. : Абрис-книга, 1993. – 96 с.
585. Франк С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франк // Франк С. Л. Духовные основы общества. – М. : Республика, 1992. – С. 13–146.
586. Франк С. Л. Непостижимое: онтологическое введение в философию религии / С. Л. Франк // Сочинения. – М. : Правда, 1990. – С. 183–559.
587. Франк С. Л. Реальность и человек : метафизика человеческого бытия / С. Л. Франк // Франк С. Л. С нами Бог. – М. : АСТ, 2003. – С. 133–748.
588. Франкл В. Человек в поисках смысла: сборник : пер. с англ. и нем. / В. Франкл ; общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева ; вступ. ст. Д. А. Леонтьева – М. : Прогресс, 1990. – 368 с.
589. Франко І. Я. Що таке поступ? / І. Я. Франко // Зібр. творів : у 50 т. – Т. 45. Філософські праці. – К. : Наук. думка, 1986. – С. 300–348.
590. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия / З. Фрейд // Психология бессознательного : сб. произведений / сост., науч. ред., авт. вступ. ст. М. Г. Ярошевский. – М. : Просвещение, 1989. – С. 382–424.
591. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я» / З. Фрейд. // Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. Психология масс и анализ человеческого «Я». – Харьков : Фолио, 2014. – С. 138–286.
592. Фрейд З. Я и Оно / З. Фрейд // Фрейд З. Психология бессознательного : сб. произведений / сост., науч. ред., авт. вступ. ст. М. Г. Ярошевский. – М. : Просвещение, 1989. – С. 425–439.
593. Фридман М. Капитализм и свобода / М. Фридман // Фридман и Хайек о свободе. – Минск : Полифакт – Референдум, 1990. – С. 7–25.

594. Фридман М. Свобода, равенство и эгалитаризм / М. Фридман // Фридман и Хайек о свободе. – Минск : Полифакт – Референдум, 1990. – С. 69–99.
595. Фромм Е. Мати чи бути? : пер. з англ. / Е. Фромм. – К. : Укр. письм., 2010. – 222 с.
596. Фромм Е. Революція надії / Е. Фромм // Сучасна зарубіжна соціальна філософія : хрестоматія / упоряд. В. Лях. – К. : Либідь, 1996. – С. 135–192.
597. Фромм Э. Из плена иллюзий: Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом / Э. Фромм // Фромм Э. Душа человека. – М. : Республика, 1992. – С. 299–374.
598. Фромм Э. Психоанализ и этика / Э. Фромм. – М. : АСТ-ЛТД, 1998. – 568 с.
599. Фромм Э. Человек для себя / Э. Фромм. – Минск : Коллегиум, 1992. – 253 с.
600. Фуко М. Слова и вещи : пер. с фр. / М. Фуко ; вступ. ст. Н. С. Автономовой. – М. : Прогресс, 1977. – 487 с.
601. Фукуяма Ф. Конец истории / Ф. Фукуяма // Вопр. философии. – 1990. – № 3. – С. 134–148.
602. Фурман А. В. Ідея і зміст професійного методологування / А. В. Фурман. – Тернопіль : ТНЕУ, 2016. – 378 с.
603. Фурман А. В. Національна ідея – щит і меч українства / А. В. Фурман // Психологія і суспільство. – 2012. – № 3. – С. 6–11.
604. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас ; пер. с нем. Д. В. Складнева. – СПб. : Наука, 2000. – 379 с.
605. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Библихина – М. : Акад. проект, 2011. – 460 с.
606. Хайдеггер М. Введение к: «Что такое метафизика» / М. Хайдеггер // Время и бытие: ст. и выступления : пер. с нем. – М. : Республика, 1993. – С. 27–36.
607. Хайдеггер М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : ст. и выступления : пер. с нем. – М. : Республика, 1993. – С. 221–238.
608. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / М. Хайдеггер ; пер. с нем., послесл. О. В. Никифорова. – М. : Рус. феноменол. о-во, 1997. – 176 с.
609. Хайдеггер М. Ницше и пустота / М. Хайдеггер ; сост. О. В. Селин. – М. : Алгоритм, 2006. – 304 с.
610. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / М. Хайдеггер // Вопр. философии. – 1989. – № 9. – С. 116–163.
611. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : ст. и выступления / пер. с нем. В. В. Библихин. – М. : Республика, 1993. – С. 192–220.
612. Хайдеггер М. Послесловие к: «Что такое метафизика» / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : ст. и выступления / пер. с нем. В. В. Библихин. – М. : Республика, 1993. – С. 36–41.

613. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге : сб. : пер. с нем. / М. Хайдеггер ; под ред. А. Л. Доброхотова. – М. : Высш. шк. 1991. – 192 с.
614. Хайдеггер М. Что такое метафизика / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : ст. и выступления / пер. с нем. В. В. Бибахин. – М. : Республика, 1993. – С. 16–27.
615. Хайек Ф. А. Дорога к рабству : пер. с англ. / Ф. А. Хайек ; предисл. Н. Я. Петракова. – М. : Экономика, 1992. – 176 с.
616. Хайек Ф. А. Право, законодавство та свобода: Нове викладення широких принципів справедливості та політичної економії : в 3 т. – Т. 2 : Міраж соціальної справедливості : пер. з англ. / Ф. А. Хайек. – К. : Сфера, 1999. – 200 с.
617. Халапсис А. В. Постнеклассическая метафизика истории / А. В. Халапсис. – Днепропетровск : Инновация, 2008. – 278 с.
618. Хамітов Н. В. Філософська антропологія: актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту. 2-е вид., виправлене і доп. / Н. В. Хамітов. – К : КНТ, 2018. – 314 с.
619. Хёффе О. Справедливость: Философское введение / О. Хёффе ; пер. с нем. О. В. Кильдюшова ; под ред. Т. А. Дмитриева. – М. : Праксис, 2007. – 192 с.
620. Хома О. И. Истина и очевидность: симптоматологическое мышление в философии модерна : монография / О. И. Хома. – Винница : Универсум-Винница, 1998. – 260 с.
621. Хомишин Г. Два царства / Г. Хомишин ; за ред. о. І. Пелехатого, В. Осадчего. – Люблін : Ukrainicum, 2016. – 399 с.
622. Хюбнер Б. Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время : метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов / Б. Хюбнер; пер. с нем. А. Б. Демидов. – Минск : Экономпресс, 2006. – 384 с.
623. Хьелл Л. Теории личности (Основные положения, исследования и применение) / Л. Хьелл, Д. Зиглер. – СПб. : Питер, 1999. – 608 с.
624. Человек и мир человека (Категории «человек» и «мир» в системе научного мировоззрения). – Киев : Наук. думка, 1977. – с. 342.
625. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні (1931) / Д. Чижевський // Чижевський Д. Філософські твори : у 4 т. / під заг. ред. В. Лісового. – Т. 1. Нариси з історії філософії на Україні. Філософія Григорія Сковороди. – К. : Смолоскип, 2005. – 402 с.
626. Чорноморець Ю. В. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопігита до Геннадія Схоларія / Ю. В. Чорноморець. – К. : Дух і Літера, 2010. – 568 с.
627. Шаап С. Здійснення філософії: Метафізичні претензії у мисленні Т. В. Адорно / С. Шаап ; з нім. пер. В. Задорожний та О. Кислюк. – К. : Вид-во Жупанського, 2011. – 256 с.
628. Шановский В. К. Диалектика сущностных сил человека : опыт комплексного подхода / В. К. Шановский ; под. ред. д-ра філос. наук И. В. Бычко. – Киев : Вища шк., 1985. – 171 с.
629. Шаповал В. М. Трансцендентальні горизонти свободи / В. М. Шаповал. – К. : Парапан, 2010. – 312 с.
630. Шварцмантель Д. Идеология и политика : пер. с англ. / Дж. Шварцмантель. – Харьков : Гуманитар. Центр, 2009. – 312 с.

631. Швейцер А. Культура и этика. Философия культуры. – Ч. 2 / А. Швейцер // Швейцер А. Благоговение перед жизнью : пер. с нем. / сост. и послесл. А. А. Гусейнова ; общ. ред. А. А. Гусейнова и М. Г. Селезнева. – М. : Прогресс, 1992. – С. 83–237.
632. Швейцер А. Упадок и возрождение культуры. Философия культуры. – Ч. 1 / А. Швейцер // Швейцер А. Благоговение перед жизнью : пер. с нем. / сост. и послесл. А. А. Гусейнова ; общ. ред. А. А. Гусейнова и М. Г. Селезнева. – М. : Прогресс, 1992. – С. 44–79.
633. Шелер М. Положение человека в космосе / М. Шелер // Шелер М. Избранные произведения : пер. с нем / сост., науч. ред., предисл. А. А. Денежкина ; послесл. Л. А. Чухиной. – М. : Гнозис, 1994. – С. 129–194.
634. Шелер М. Сутність моральної особистості / М. Шелер // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями : хрестоматія : навч. посіб. / упоряд. В. В. Лях, В. С. Пазенок. – К. : Ваклер, 1996. – С. 10–30.
635. Шеллинг Ф. В. Й. Бруно, или О божественном и природном начале вещей. Беседа / Ф. В. Й. Шеллинг // Сочинения в 2 т. : пер. с нем. – Т. 1. – М. : Мысль, 1987. – С. 490–589.
636. Шеллинг Ф. В. Й. Введение в философию мифологии / Ф. В. Й. Шеллинг // Сочинения : в 2 т. : пер. с нем. – Т. 2. – М. : Мысль, 1989. – С. 159–374.
637. Шеллинг Ф. В. Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) / Ф. В. Й. Шеллинг // Сочинения : в 2 т. : пер. с нем. – Т. 2. – М. : Мысль, 1989. – С. 387–560.
638. Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма / Ф. В. Й. Шеллинг // Сочинения : в 2 т. : пер. с нем. – Т. 1. – М. : Мысль, 1987. – С. 227–489.
639. Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах / Ф. В. Й. Шеллинг // Сочинения : в 2 т. : пер. с нем. – Т. 2. – М. : Мысль, 1989. – С. 86–158.
640. Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании / Ф. Шиллер // Собрание сочинений : в 7 т. – Т. 6. – М. : Гос. изд-во худож. лит., 1957. – С. 251–358.
641. Шинкарук В. И. Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения / В. И. Шинкарук // Вибрані твори : в 3 т. – К. : Укр. Центр духов. культури, 2004. – Т. 3, ч. 2. – С. 7–176.
642. Шинкарук В. И. Духовная культура – человек – искусство / В. И. Шинкарук // Вибрані твори : в 3 т. – К. : Укр. Центр духов. культури, 2004. – Т. 3, ч. 1. – С. 297–310.
643. Шинкарук В. И. Біля бар'єрів неповторності / В. И. Шинкарук // Вибрані твори : в 3 т. – К. : Укр. Центр духов. культури, 2004. – Т. 3, ч. 1. – С. 216–222.
644. Шинкарук В. И. Научно-техническая революция – переворот у продуктивних силах суспільства / В. И. Шинкарук // Вибрані твори : в 3 т. – К. : Укр. Центр духов. культури, 2004. – Т. 3, ч. 1. – С. 225–272.
645. Шинкарук В. И. Сутнісні сили людини / В. И. Шинкарук // Вибрані твори : у 3 т. – К. : Укр. Центр духов. культури, 2004. – Т. 3, ч. 1. – С. 399–400.

646. Шіллер Й. К. Ф. Про наївну та сентиментальну поезію / Й. К. Ф. Шіллер // Мислителі німецького Романтизму / упор. Л. Рудницький, О. Фешовець. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ, 2003. – С. 91–109.
647. Шкепу М. А. Феноменология истории в трансформациях культуры / М. А. Шкепу. – К. : НАУ, 2005. – 360 с.
648. Шлемкевич М. Загублена українська людина / М. Шлемкевич. – К. : Фенікс, 1992. – 158 с.
649. Шлемкевич М. Сутність філософії / М. Шлемкевич. – Париж – Нью-Йорк – Мюнхен, 1981. – 250 с.
650. Шляермахер Ф. Про релігію : промови до освічених людей, серед тих, які її зневажають / Ф. Шляермахер // Мислителі німецького романтизму / упор. Л. Рудницький, О. Фешовець. – Івано-Франківськ : Лілея-НВ. – С. 210–305.
651. Шопенгауэр А. Идеи этики / А. Шопенгауэр // Избранные произведения / сост., авт. вступ. ст. и примеч. И. С. Нарский. – М. : Просвещение, 1992. – С. 133–188.
652. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность / А. Шопенгауэр ; общ. ред., сост., вступ. ст. А. А. Гусейнова и А. П. Скрипника. – М. : Республика, 1992. – 448 с.
653. Шпеман Р. Спроба розрізнення поміж «щось» і «хтось» / Р. Шпеман // Досвід людської особи : нариси з філос. антропології. – Л. : Свічадо, 2000. – С. 277–306.
654. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории : в 2 т. / О. Шпенглер. – Т. 1. Гештальт и действительность. / пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. – М. : Мысль, 1993. – 663 с.; Т. 2. Всемирно-исторические перспективы / пер. с нем., и примеч. И. И. Маханькова. – М. : Мысль, 1998. – 606 с.
655. Штраус Л. Введение в политическую философию / Л. Штраус ; пер. с англ. М. Фетисова. – М. : Логос; Праксис, 2000. – 364 с.
656. Шумахер Э. Ф. Малое прекрасно. Экономика, в которой люди имеют значение / Э. Шумахер ; пер. с англ. и примеч. Д. О. Аронсона. – М. : Высш. шк. экономики, 2012. – 352 с.
657. Щедровицький Г. Організаційно-діяльнісна гра як нова форма організації та метод розвитку колективної мислєдіяльності / Г. Щедровицький // Психологія і суспільство. – 2006. – № 3. – С. 58–69.
658. Экхарт М. Об отрешенности / М. Экхарт. – М. – СПб. : Унив. кн., 2001. – 432 с.
659. Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде // Избранные сочинения : Миф о вечном возвращении; Образы и символы; Священное и мирское : пер. с фр. – М. : Ладомир, 2000. – С. 251–392.
660. Эпиктет. Беседы / Эпиктет // Благоразумие мудрости / Соломон Мудрый Экклезиаст. Песнь песней. Притчи; Эпиктет Беседы. – Симферополь : Реноме, 1998. – С. 89–341.
661. Эпштейн М. Н. Философия возможного / М. Н. Эпштейн. – СПб. : Алетейя, 2001. – 334 с.

662. Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина / Эразм Роттердамский // Философские произведения / пер. и коммент. Ю. М. Каган. – М. : Наука, 1986. – С. 90–217.
663. Юзефович М. О значении личности у нас и на Западе / М. Юзефович. – СПб. : М. Стасюлевича, 1906. – 27 с.
664. Юм Д. Исследование о принципах морали / Д. Юм // Сочинения : в 2 т. / пер. с англ. С. И. Церетели и др. ; примеч. И. С. Нарского. – 2-е изд., доп. и испр. – М. : Мысль, 1996. – Т. 2. – С. 171–314.
665. Юм Д. Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам / Д. Юм // Сочинения : в 2 т. / пер. с англ. С. И. Церетели и др. ; вступ. ст. А. Ф. Грязнова ; примеч. И. С. Нарского. – 2-е изд., доп. и испр. – М. : Мысль, 1996. – Т. 1. – С. 53–656.
666. Юнг К. Г. Психология бессознательного : пер. с нем. / К. Г. Юнг. – М. : Канон +, 1998. – 400 с.
667. Юнг К. Г. Структура психики и процесс индивидуации : сб. ст. / К. Г. Юнг ; послесл. А. В. Брушлинского ; Рос. акад. наук, Ин-т психологии. – М. : Наука, 1996. – 267 с.
668. Юркевич П. Д. Идея / П. Д. Юркевич // Вибране / пер. В. П. Недашківського; упорядкув., пер. й прим. А. Г. Тихолаза. – К. : Абрис, 1993. – С. 3–72.
669. Юркевич П. Д. Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого / П. Д. Юркевич // Вибране / пер. В. П. Недашківського; упорядкув., пер. й прим. А. Г. Тихолаза. – К. : Абрис, 1993. – С. 73–114.
670. Яворський С. Змагання перипатетиків / С. Яворський // Філософські твори : у 3 т. – Т. 1. – К. : Наук. думка, 1992. – С. 115–622.
671. Янів В. Нариси до історії української етнопсихології / В. Янів. – 3-тє вид., стер. – К. : Знання, 2006. – 341 с.
672. Яннарас Х. Нерозривна філософія: Нариси вступу до філософії / Х. Яннарас ; пер. з новогрец. А. Чардаклі та Н. Клименко. – К. : Основи, 2000. – 314 с.
673. Ярмусь С. Кордоцентризм – підстава української духовности й філософії / С. Ярмусь // Науковий конгрес у 1000-ліття хрещення Руси-України : зб. пр. Ювілейного Конгресу. – Мюнхен, 1988/1989. – С. 402–415.
674. Ярошевский М. Г. Зигмунд Фрейд – выдающийся исследователь психической жизни человека / М. Г. Ярошевский // Фрейд З. Психология бессознательного : сб. произведений / сост., науч. ред., авт. вступ. ст. М. Г. Ярошевский. – М. : Просвещение, 1989. – С. 3–28.
675. Ярошевский М. Г. История психологии / М. Г. Ярошевский. – 3-е изд., дораб. – М. : Мысль, 1985. – 575 с.
676. Ясперс К. Вопрос о виновности / К. Ясперс. – М. : Прогресс, 1999. – 146 с.
677. Ясперс К. Всемирная история философии. Введение / К. Ясперс; пер. с нем. К. В. Лощевский. – СПб. : Наука, 2000. – 272 с.

678. Ясперс К. Смысл и назначение истории : пер. с нем. / К. Ясперс. – 2-е изд. – М. : Республика, 1994. – 527 с.
679. Яценко А. И. Целеполагание и идеалы / А. И. Яценко. – К. : Наук. думка, 1977. – 275 с.
680. Abrams P. Historical sociology / Philip Abrams. – Ithaca ; New York : Cornell Univ. press, 1982. – 353 p.
681. Althusser L. Ideology and ideological state: On Ideology / Louis Althusser // Critical theory since 1965 / ed. by Hazard Adams, Leroy Searle. – Tallahassee : Florida State Univ. press, 1992. – P. 238–250.
682. Ankersmit F. Reply to Professor Zagorin / F. Ankersmit // History and Theory. – 1990. – Vol. 29. – P. 275–296.
683. Badiou A. Theory of the subject / Alain Badiou. – New York : Continuum, 2009. – 367 p.
684. Brown P. The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity / Peter Brown. – New York : Columbia University Press, 1988. – 514 p.
685. Castoriadis C. The Rising Tide of Insignificance (The Big Sleep) [Электронный ресурс] / Cornelius Castoriadis ; transl. from the French a. ed. anon. as a public service. – 388 p. – Режим доступа : <http://www.notbored.org/RTI.pdf>. – Дата звернення : 12.11.2018.
686. Churchland P. S. Brain – Wise. Studies in Neurophilosophy / Patricia Smith Churchland. – Cambridge ; London : MIT Press, 2002. – 486 p.
687. Dawson C. The Christian view of history / Christopher Dawson // God history and historians: an anthology of modern Christian views of history. – New York : Oxford univ. press, 1977. – P. 29–45.
688. Deleuze G. What is Grounding? / Gilles Deleuze ; transcr. notes taken by Pierre Lefebvre ; transl., introd., & annot. by Arjen Kleinherenbrink ; ed. by Tony Yanick, Jason Adams & Mohammad Salemy. – The New Centre for Research & Practice, 2015. – 186 p.
689. Etzioni A. The Active Society : A Theory of Social and Political Processes / Amitai Etzioni. – New York ; London : The Free Press, 1968. – 729 p.
690. Frank A. G. The World System: Five Hundred or Five Thousand Years / Andre Gunder Frank, Barry K. Gills. – Routledge ; London ; New York, 1993. – 320 p.
691. Frankfurt G. H. The importance of what we care about. Philosophical essays / Harry G. Frankfurt. – Cambridge : Cambridge Univ. press, 1988. – 190 p.
692. Green W. A. History, Historians and the Dynamics of Change / William A. Green ; rev. by John Voll. – Westport : Praeger, 1993. – 261 p.
693. Hauser M. D. Moral minds: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong / Marc D. Hauser. – New York : Harper Collins Publ., 2006. – 489 p.
694. Hodgson Marshall G. S. The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization : The Gunpower Empires and Modern Times. – Vol. 3 / Marshall Goodwin Simms Hodgson. – Chicago, 1974. – 476 p.

695. Hume D. *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals: a reprint of the edition of 1777* / David Hume ; ed. Lewis Amherst Sellbe-Bigge. – 2nd ed. – Oxford : Clarendon Press, 1972. – 458 p.
696. Joyce P. *The end of social history* / Patrick Joyce // *Social History*. – 1995. – Vol. 20. – № 1 (Jan.). – P. 73–92.
697. Kohlberg L. *A reply to Owen Flanagan and some comments on the Puka-Goodpaster Exchange* / Lawrence Kohlberg // *Ethics*. – 1992. – № 3 (Apr.). – P. 513–528.
698. MacIntyre A. *After Virtue* / Alasdair MacIntyre. – London : Duckworth, 1981. – 197 p.
699. MacIntyre A. *An Interview with Giovanna Borradori* / Alasdair MacIntyre // *The Macintyre Reader* (ed. Kelvin Knighr). – Indiana : Univ. of Notre Dame Press, 1998. – P. 255–265.
700. McNeill W. *The Rise of the West: A History of the Human Community with a Retrospective Essay* / William H. McNeill. – Chicago : University of Chicago Press, 1963. – 203 p.
701. Merleau-Ponty M. *Phenomenology of Perception* / Maurice Merleau-Ponty ; transl. by Colin Smith. – London ; New York : Taylor and Francis e-Library, 2005. – 544 p.
702. Modelski G. *Exploring Long Cycles* / George Modelski. – L. : Lynne Rienner Publ., 1987. – 231 p.
703. Moll J. *The neural basis of human moral cognition* / Moll J., Zahn R., de Oliveira-Souza R., Krueger F., Grafman J. // *Neuroscience*. – 2005. – Volume 6. – P. 799–809.
704. Parsons T. *The Social System* / Talcott Parsons ; with a pref. by Bryan S. Turner ; transl., ed. and with an introd. by H. H. Gerth and C. Wright Mills. – London : Taylor & Francis e-Library, 2005. – 404 p.
705. Reichenbach H. *Philosophy of Space & Time* / Hans Reichenbach.; transl. by Maria Reichenbach a. John Freund, with introd. remarks by Rudolf Carnap. – New York : Dover, 1958. – 295 p.
706. Sabadukha V. *Iván Frankó, el Ortega ucraniano* / Volodymyr Sabadukha // *Iván Frankó. La pluma ucraniana de los clásicos hispanos*. – Valencia : Reproexpres, S.L., 2015. – P. 67–74.
707. Sabadukha V. *Self-concept of a historian or thoughts of a philosopher about ontological essence of historical events* / Volodymyr Sabadukha // *Energy, Energy saving and rational nature use*. – 2017. – № 1 – 2. – P. 24–37.
708. Searle J. *The Mystery of Consciousness* / John Searle ; Daniel C. Dennett, David J. Chalmers. – New York : A New York Review Book, 1997. – 224 p.
709. Stroud B. *Analytic Philosophy and Methaphysics* / Barry Stroud // *Wo Steht die Analitische Philosophie Heute*. – 1986. – S. 58–74.
710. Sutton F. X. *The American Business Creed* / Francis X. Sutton, Seymour E. Harris, Carl Kaysen, James Tobin. – Cambridge : Harvard Univ. press, 1956. – 414 p.

711. Toynbee J. A. The Christian understanding of history/ Arnold Joseph Toynbee // God, History, and Historians : Modern Christian Views of History / ed. by C. T. McIntire. – New York : Oxford University Press, 1977. – 477 p.
712. Vattimo G. Nihilism as Emancipation / Gianni Vattimo // Cosmos and History : The Journal of Natural and Social Philosophy. – 2009. – Vol. 5. – № 1. – P. 20–23.
713. Vattimo G. The Postmodern: a Transparent Society / Gianni Vattimo ; The Johns Hopkins Univ. press. – Baltimore, 1992. – P. 1–11.
714. Waallerstein I. World-Systems Analysis: An Introduction / Immanuel M. Wallerstein. – Durham ; London: Duke Univ. press, 2004. – 110 p.
715. Wallerstein I. The Modern World-System I: Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century / Immanuel M. Wallerstein. – New York : Academic Press, 1980. – 410 p.
716. Wallerstein I. The Modern World-System II: Mercantilism and the Consolidation of the European world-economy, 1600–1750 / Immanuel M. Wallerstein. – New York : Academic Press, 1980. – 570 p.
717. White M. Toward Reunion in Philosophy / Morton White. – New York : Atheneum, 1963. – 147 p.
718. Wildavsky A. Speaking the Truth to Power: The Art and Graft of Policy Analysis / Aaron Wildavsky. – 2nd Ed. New-York: Routledge, 1987. – 472 p.

Наукове видання

САБАДУХА Володимир Олексійович

**МЕТАФІЗИКА
СУСПІЛЬНОГО ТА ОСОБИСТІСНОГО
БУТТЯ**

МОНОГРАФІЯ

за ред. Сабадухи В. О.

Коректори:

Валентина Лєснова

Галина Томашівська

Марина Сабадуха

Дизайн:

Володимир Сабадуха

Дмитро Вороневич

**Видавництво Івано-Франківського національного
технічного університету нафти і газу**

вул. Карпатська, 15, м. Івано-Франківськ, 76019, Україна

тел. (0342) 54-72-66, факс (0342) 54-71-39,

<http://nung.edu.ua>, e-mail: admin@nung.edu.ua

**Свідоцтво про внесення до Державного реєстру видавців
ІФ № 18 від 12.03.2002 р.**

Підписано до друку 10.04.2019 р. Формат 60×84¹/16. Друк офсетний.

Ум. друк. арк. 37,6. Тираж 300 прим. Замовл. № 95